

د. غالى شكرى

مكتبة

المخلف

الحي



دكتاتورية التحالف العربي

الغلاف للفنان

عماد حليم

الإخراج الفني والتنفيذ

صبري عبد الواحد

اهداءات ١٩٩٩

مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع

القاهرة

غالى شكرى

دكتاتورية التخلف العربى

١

مقدمة فى تأصيل
سوسولوجيا المعرفة



*Organization of the Alexandria Library (GOAL)
Publishers Alexandria*



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٩٤

محفل فى تأصيل سوسيولوجيا المعرفة

منذ أحداث ١٩٦٨ التى عمت المساحة الاكبر من الكرة الأرضية ظهرت العلوم الاجتماعية كما لو أنها المستفيد الأكبر من هذه الظاهرة الكونية . كنّا فى ذلك الوقت أمام الجيل الجديد من الشباب فى حركة اعتراض ملموسة وشاملة بمواجهة المؤسسة العالمية ؛ الجامعة ، الحزب ، الدولة ، النظام الدولى بشقيه الرأسمالى والاشتراكى .. الخ . كنّا أمام الطلاب والعمال أساساً . وكنّا فى باريس وبيون وبراغ ووارسو وديترويت ومكسيكو وطوكيو ونيودلهى وبيروت والقاهرة وتونس وسيدنى وملبورن ومونتريال .

كان العام ١٩٦٨ حصداً لسنوات ما بعد الحرب العالمية الثانية ، إذا اعتبرنا متوسط عمر الجيل الذى واجه العالم ، عشرين عاماً .

كان من الطبيعى أن تزدهر العلوم الاجتماعية . ان وحدة التوقيت ووحدة الجيل وشمول الظاهرة ، تشير العوامل الثلاثة إلى ما هو مشترك فى العمق ، واختلاف الأجناس والأديان والمذاهب والألوان والمعتقدات السياسية والجغرافيا ، يؤكد على أن ثمة شيئاً أخطر من هذه الخصوصيات الوطنية والفكرية والروحية يدفع بها إلى إطار موحد يقبل التعميم .

كان هذا الإطار هو الديمقراطية الضائعة . ضائعة من الجامعة والحزب والدولة البيروقراطية شرقاً وغرباً . ضائعة من الراسماليات الاحتكارية الكبرى والاشتراكيات الستالينية والراسماليات الطفيلية التابعة والاشتراكيات الطوباوية الهائمة . ضائعة من الدار والحقل والمصنع والمدرسة . ضائعة كانت الديمقراطية التي هي راية القتال ضد النازية والفاشية على مدى جيلين ، هي الحلم القاتل في ظل النصر ، ويمواكبة التقدم التكنولوجي الحديث .

في ذلك الوقت ظهرت ثلاثة تيارات في العلم الاجتماعي : اولها يميل إلى التجزئ النوعي للظاهرة إلى مجموعات جغرافية أو سياسية أو ثقافية ، فهو يرى اختلاف المنطلقات ويشير إلى اختلاف النتائج ، ويجعل من وحدة التوقيت مشكلة ثانوية لايجوز أن نستخلص منها إطاراً عاماً لكافة الانتفاضات الشبابية في ذلك العام^(١)

والتيار الثاني يقول أن حرب فيتنام وازدهار مجتمع الاستهلاك هما محور الانتفاضة العالمية وسط الشباب : في الغرب الرأسمالي وفرة تتعاظم إلى حد التخمة لدى الطبقات الموسرة منذ القديم ومن اغنياء الحرب الجدد ، على حساب الطبقات الشعبية . وأبناء هذه الطبقات هم الذين دخلوا الجامعات حديثاً ، وهم الذين يعملون في المصانع ، وآباؤهم هم الذين قتلوا في الحروب ، ولذلك فهم الذين يثورون الآن . هناك صراع طبقي على الصعيد العالمي ، ضحيته الأولى هي شعوب المستعمرات السابقة والراهنة وخاصة شبابها من الأغلبية المطحونة مرتين ، محلياً من وريثة الاستعمار وخارجياً من الاستعمار الجديد . والضحية الثانية هي شباب الطبقة العاملة والبرجوازيات الصغيرة في الغرب والضحية الثالثة هي الأجيال الجديدة في الشرق الاشتراكي — الآسيوي والأوروبي على السواء — وقد ورثت البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الستالينية مع دعاوى عريضة بأن الستالينية قد ماتت^(٢)

وكان التيار الثالث يقول أن ما جرى لا علاقة له بالماضي أو بالحاضر ، وإنما له علاقة بالمستقبل ، فهو إشارة مبكرة من « الدورة الحيوية للمجتمع » بما سيلقاه في القريب من أزمات أكثر خطورة رغم اختلاف المظهر . أي ربما كان مظهر الانتفاضة عام ١٩٦٨ خشناً ، ولكن سرعان ما ستنتهى فظاظتها ، وتبقى قيمتها الحقيقية في كونها اختراقاً للمجهول القادم لا محالة من بطالة وتضخم وإرهاب وحروب باردة وساخنة . إن المستقبل يحمل في طياته شحنات الخطر ، وانتفاضة ١٩٦٨ هي أداة التنبيه التي شاركت في صنعها الإنسانية كلها ، لأن الجنس البشرى كله هو المستهدف^(٣)

بالطبع ، لست أضيف هنا « التفسيرات » السياسية التي صاحبت نهاية الستينات من هذا القرن . لا يعني هنا ما قيل في الشرق من أنها مؤامرة استعمارية وما قيل في الغرب من أنها مؤامرة شيوعية وما قيل في بلادنا من أنها مؤامرة صهيونية . ربما كان ذلك كله حاضراً أو غائباً ، فالذي يعني هنا هو موقف الفكر الاجتماعي من هذه الظاهرة التي ستلقى ظلها فيما بعد على ما يعرف الآن تحت عنوان « أزمة العلوم الاجتماعية المعاصرة » . إن أية أزمة في هذا المجال هي في صميمها أزمة منهج . وأية أزمة منهجية لا تتشكل ذاتياً وفق القوانين الداخلية الخاصة بهذا العلم دون ذلك ، وإنما هي تتشكل في خضم الظاهرة أو جملة الظواهر الاجتماعية التي تعالجها . وتشارك القوانين الداخلية للعلم في صياغة الأزمة لا في صنعائها .

لقد تصور الكثيرون — في عصر خروشوف — أن المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي هو الحد الفاصل بين الستالينية وعصر « ذوبان الجليد » . ولم يكن هذا صحيحاً بأي معيار ، فبعد أكثر من عشر سنوات وقعت أحداث براغ ووارسو ، وبعد ربع قرن وقعت أحداث بولونيا التي ما تزال تتفاعل . وبالرغم من أية تورطات للغرب أو الصهيونية في هذه

الأحداث ، فقد تبين أن الجذور والهياكل الستالينية هي السبب الرئيسى في تحديها المتصل لتغيرات العصر الجديد ، اقتصادياً واجتماعياً وثقافياً .

إنها أزمة الديمقراطية في الإنتاج والاستهلاك والثقافة . ولكن أزمة الديمقراطية في المجتمعات الاشتراكية لها طبيعتها الخاصة . وبالتالي فإن « الأزمة المنهجية » للعلوم الاجتماعية (الاشتراكية) لها طبيعتها الخاصة كذلك . ولكن هذه الأزمة (الديمقراطية) في الحياة و(المنهجية) في العلم هي جزء لا ينفصل عن « المشترك في العمق » مع بقية الظاهرة العالمية ، بالرغم من الطبيعة الخاصة .

في الغرب الرأسمالى بدت « الديمقراطية » من البيدهيات ، بحيث لايجوز اعتبارها من إشكاليات ١٩٦٨ ولكن الأحداث التى توالى طيلة ربع قرن برهنت على التراجع الدموى الساحق للديموقراطية على مختلف المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية :

١ - « التحديث » على حساب الديمقراطية ، فبدلاً من تجويد نوعية الإنتاج وتخفيض سعر السلعة ، يتم الاستغناء الدورى عن العمال والتخلص الدورى من جبال الزبد وأنهار الحليب .

٢ - « الازدهار » على حساب الديمقراطية ، بالعدوان العسكرى المباشر أو غير المباشر على الشعوب الأخرى في الشرق الأوسط وأميركا الوسطى وأفريقيا السوداء .

٣ - « التقدم » على حساب الديمقراطية ، باحتكار التكنولوجيا والإبقاء على أساسيات النظام النقدى العالمى السائد وإخفاق محاولات الشمال والجنوب والحوار العربى - الأوروبى ، وتعاضم الاتجاهات «عنصرية» في الدولة والمجتمع ، والاضطهاد المتزايد للأقليات العرقية والدينية والمذهبية من المهاجرين واللاجئين والعمال الوافدين ، واطراد نشاطات المافيا وتعدد أشكال العنف ووسائل الإرهاب .

في بقية أنحاء العالم المستعمر حديثاً أو قديماً ، العالم التابع المتخلف ، يبدو أن غياب الديمقراطية لا يحتاج إلى دليل .

ويبدو كذلك أن الديمقراطية كمسألة محورية ، ولكونها في الأصل إشكالية مركزية ، هي الإطار الاجتماعي الأكثر دقة وشمولاً لمعرفة المفارقة الرئيسية لعالمنا المعاصر بمختلف تجلياته السوسولوجية ورغم اختلاف نقاط الانطلاق التي تصدر عنها هذه التجليات . من هنا تستحق الالتفات أمثال هذه العبارة المبكرة « لا توجد ظاهرة أكثر إلحاحاً للدراسة اليوم أكثر من الظروف التي تدرس من خلالها الحركات الاجتماعية الجديدة التي يجب أن تظهر .. إن استعادة الديمقراطية ، إذا حدث ذلك حقاً ، يمكن أن تحدث من خلال التفكير الجماعي للأفراد لما يرغبونه وما يطلبونه ومن خلال تنظيمهم للتحرك معاً »^(٤) .

وهي عبارة موزلة في التعميم ، ولكن صاحبها لم يقصد مطلقاً إلى « تفصيل » الديمقراطية أو « تخصيص » مستوياتها . لم يخطر بباله أن يصنف الديمقراطيات الاشتراكية أو البرجوازية ، الاقتصادية أو السياسية ، الاجتماعية أو الثقافية . أراد فقط أن يشير إلى « المشترك في العمق » مما دفع العلم الاجتماعي إلى الازدهار في نهاية الستينات ، ثم دفع به إلى الأزمة بعد أقل من عدة سنوات .

إن التيارات الثلاثة التي حاولت تفسير ظاهرة ١٩٦٨ تدل رغم تناقضاتها الجزئية على الازدهار ، فالانتفاضة في خاتمة المطاف لها علاقة بالماضي والحاضر والمستقبل ، لها عموميتها ولها أيضاً خصوصياتها . لذلك كان الازدهار الطارئ « كمياً » . أما ما جرى طيلة السنوات التالية فهو أزمة « كيفية » في المنهج والرؤيا لا في أدوات البحث وحدها ، ود إذا ظهر أن علم الاجتماع في أزمة هذه الأيام ، فلا يرجع ذلك إلى عدم تمكنه من الوصول إلى قوانين عامة ، ولكن لأن العديد من تعميماته الوصفية ، ونماذجها وتفسيراته ، تبدو غير ملائمة ، سواء لأنها استنفدت قدرتها على

إثارة استكشافات جديدة ، أو لأن الواقع الذى تطبق فيه قد تحوّل بالقدر الذى جعلها غير ملائمة «^(٥) .

أزمة المنهج فى علم الاجتماع تولد من رحم الأزمة الاجتماعية ذاتها . لقد أدت حركة ١٩٦٨ واجبها كاملاً فى استخلاص حصيلة جيل من مرحلة ما بعد الحرب ، وفى تجسيد البرهان على فساد النظام الدولى الراهن آنذاك ، وفى التنبيه إلى ما سيكون عليه المستقبل القريب من ضراوة . ولقد كان ازدهار العلم الاجتماعى كميّاً بمعنى قدرته على استيعاب هذه الأبعاد الثلاثة بمختلف وجهات النظر وأدوات البحث ووسائل الاستطلاع والقياس والاستدلال . وكانت الديمقراطية عنواناً عاماً صحيحاً . ولكن شيئاً فى الواقع لم يتغير من حيث النوعية والشمول . توقفت حرب فيتنام مثلاً ، ونشبت حروب عديدة فى مواقع أخرى . بلغت الثورة الإلكترونية ذروتها ، ولكن التناقضات داخل النظام الدولى بلغت فى الأخرى ذروتها . ودخلت العلوم الاجتماعية متاهة الأزمة وبهاليزها السرية مسلحة بأدوات تحليل الخطاب وإحصاء الأرقام وعلم الدلالات ، ولكنها أصبحت جزءاً من الأزمة ، وأضحت لها اشكالياتها الخاصة .

ذلك أننا نحن العرب ، كجزء لا يتجزأ من الأزمة الاجتماعية الكونية (بلادنا مصدر طاقة مادية هى النفط ، وطاقة روحية هى الإسلام ، كلاهما يتفاعل مع مستقبل العالم ومصيره) هل يمكن لعلم الاجتماع فى بلادنا أن يبقى بعيداً عن « عالمية الأزمة » ؟ أم أنه يضيف من وحى خصوصيته زاداً إليها ؟ يقول أحد الآراء « إن المجتمع فى أشد الحاجة إلى التنمية فى ظل منهج علمى . ولكن المسألة الاجتماعية تخلفت عن هذا المنهج طويلاً ولعل الحكم السياسى فى الماضى كان سعيدياً بذلك ، فقد كان حريصاً على أن يبقى المجتمع على حاله لا يعرف طريقه إلى التغير ، ولا يعرف تقسيماً لحركته إذا تحرك . إن دراسة المجتمع تتضمن شكاً ونقداً ، ولهذا كان البحث العلمى فى التغير الاجتماعى جزءاً من معركة التغير ذاتها »^(٦) .

وهذا صحيح بوجه عام ، ولكن التغيير — الديمقراطي — في حالة اتفاقنا على صواب التشخيص العلى للآزمة ، يحتاج إلى تبويب الخصوصية . إننا لم نكن من أهل « النصر » في الحرب العالمية الثانية . في عام النصر الدولى ، كنا مهزومين في حرب فلسطين عام ١٩٤٨ وعشية الانتفاضة الشبابية العالمية كنا مهزومين في حرب ١٩٦٧ . أى اننا في اطار الأزمة الكونية للديموقراطية كنّا إلى جانب « المشترك في العمق » جيل الهزيمة العربية ، هذه خصوصيتنا الأولى ، تلحق بها خصوصيات تشترك مع الظاهرة الاستعمارية « العالمية ؟ » والظاهرة الصهيونية ، وخصوصيات تشترك مع ماضينا المثل بالتاريخ والمعزق بالتاريخ أيضا . وهى الخصوصيات التى تبعث من جديد الحركات الدينية — السياسية . وخصوصيات تشترك مع الجغرافيا المبعثرة هى الأخرى بين الإقليمية العرقية أو الطائفية أو المذهبية وبين الأممية الدينية ، تتحاشى ما أمكن الوحدة القومية . كانت حرب ١٩٦٧ وحرب لبنان وأحداث إيران قد أسقطت من الوعى العربى حكم الفرد لمصلحة « الحاكمة » ، وأسقطت ولاية الحزب لمصلحة ولاية الفقيه ، وأسقطت دولة العسكريين ورجال الأمن لمصلحة دولة رجال « الدين » وانتشر العنف الدموى والعنف المضاد من الخليج إلى المحيط ، ولم ينج بلد عربى إلا القليل .

ولذلك كانت أزمة العلوم الاجتماعية في الوطن العربى أكثر تركيياً منها في الشرق أو الغرب . إننا لم نحظ بالازدهار الكمى الذى صاحب انتفاضة ١٩٦٨ . ولكن الأزمة المنهجية التى تلتها أصابتنا بأزمات مضاعفة . وكان الحلّ في تقدير البعض هو أنه « لا بد من التنسيق بين التحليل البنوي والتحليل التاريخى ، ويتشكل التنسيق في هذه الحالة من التركيب بين البنية والنشوء ، إذ يتأثر تكوين الأجيال الجديدة من قبل الأجيال السابقة ، وإن كل دراسة مقارنة تنصب على نمو الكائن البشرى في مختلف الأوساط الاجتماعية ، وتقدم معلومات عما تضيفه الجماعات إلى طبيعة

الإنسان . ولهذا لا يجب إغفال أهمية الرجوع إلى التاريخ في البحث عن مسببات الظاهرة الجغرافية ، وكيفية تشكلها الزمنى عبر التفسيرات الاجتماعية والاقتصادية التى مرّت بها ،^(٧) .

وهذا صحيح ، ولكنه يقترب بنا حثيثاً من أبواب الأيديولوجيا في علم الاجتماع وفي وقت يؤرخ له البعض بأنه عصر نهاية الأيديولوجيا^(٨) ويعنون عصر ما بعد الحرب أو عصر الحرب الباردة أو عصر التوازن الدولى وكان المفهوم الأيديولوجى يرتبط تلقائياً بمفهوم العلاقات الدولية بين الاشتراكية والراسمالية . ولكن من يربط بين نهاية عصر الأيديولوجيا وبداية عصر التكنولوجيا ، باعتبار أن المجتمع الديموقراطى (المقصود هنا الأمريكى) لا يعرف الصراع الأيديولوجى ، فما به من مشكلات بين الفرد والجماعة لايرقى إلى مستوى الأيديولوجيا^(٩) . وبالطبع ، فإن كافة الاتجاهات الميكانيكية أو الدوغمائية في الماركسية ترى أن المجتمع الاشتراكى يخلو من الصراع الأيديولوجى . هكذا يصبح التساؤل عن الفرق بين الفكر والأيديولوجيا أحد المداخل إلى سوسيولوجيا المعرفة^(١٠)

وفي موازاة الإشكاليات الغربية المتعددة في علم الاجتماع ، كان التطور النوعى المستقل في أوروبا الغربية والولايات المتحدة واليابان وبعض أقطار أميركا اللاتينية يصوغ الأزمة في عملية تحديث متصلة لأدوات البحث الاجتماعى بدءاً من علم الدلالات وليس انتهاء بمناهج تحليل الخطاب أو النص أو المضمون . كان هذا التطور في عملية التحديث الغربية المعاصرة جزءاً لا ينفصل عن الأزمة التى صاغتها الأنثريولوجيا البنوية باقتدار .

في بلادنا كان الارتباط بما يسمى دائماً « المناهج الحديثة » في الغرب من الإشكاليات الأساسية في تفكيرنا الاجتماعى . كان الارتباط العضوى بالبنية الكولنالية ثم تطور هذا الارتباط في عصر الامبريالية قد أسهم في الانحراف التاريخى بمعنى التفاعل الحضارى المتكافئ . كان الاتصال بابن خلدون فضلاً عن الاتصال بما سبقه من تراكمات العلم العربى في

العصر الوسيط قد تمرق رأسياً وأفقياً بهيمنة السلطنة العثمانية أكثر من خمسة قرون وبيديناميكية العلم الغربى فى استيعاب العلوم والفلسفة العربية حتى ابن خلدون لما لم يتقدم الورثة الشرعيون حصل على شرعية الإرث القادرون على توظيفه واستثماره وتطويره بحيث تستحيل العودة إليه كما كان ، وإنما لابد من البدء من النقطة التى وصل إليها . هكذا أصبح الاتصال بالغرب حتى فى ظل الهيمنة العثمانية (تجربة محمد على فى مصر وخير الدين فى تونس) من الضرورات القصوى . ولكن طبيعة الاتصال هى الإشكالية الرابضة فى جوف الأزمة التاريخية التى تواجهنا على مدى قرنين . واحتداهما فى العلم الاجتماعى الراهن هو جزء من الظواهر العربية الراهنة . إن ما يجرى بين هزيمة ١٩٦٧ وغزو بيروت فى ١٩٨٢ هو الصيغة السوسيولوجية البارزة ، ربما للمرة الأولى فى تاريخنا الحديث بأكمله . كان هذا التاريخ يعتمد بمداه وجزره على معادلة عصر النهضة القائلة بالتوفيق بين الإسلام والغرب^(١١) . ولكن هذه المعادلة سقطت فى هزيمة ١٩٦٧ ودفنت تحت انقراض بيروت فى ١٩٨٢ . فى ظل تلك المعادلة (التى يمكن أن نفترض عمرها بقرن ونصف) كان ممكناً لأشباه البرجوازيات العربية المسبوخة أن « تستورد » العلم الاجتماعى من الغرب كما لو أنها تستورد قطع غيار السيارات وأجهزة التكييف . كنا نستورد مع « العلم » لا برامجه ومناهجه فقط ، وإنما أدواته وأزماته أيضاً كانت تنقصنا المسافة الموضوعية بيننا وبين الآخر ، أو ما نسميه بالرؤية النقدية . وكنا نستخدم أدوات المنهج « الحديث الاستيراد من الغرب » ومفاهيمه بكل ما تشتمل عليه من أزماتها الخاصة ، فنحن العينة الاجتماعية ونهيكل مجالات البحث الاجتماعى ونبلور وسائل الاستقراء ونشكل إطارات القيمة والمعيار حسب ما تعلمه تلك المفاهيم « الحديثة » وما تفرضه هذه الأدوات « العلمية » المتأزمة أصلاً فى مهدها . حينئذ كنا نحصل على نتائج مُعدّة سلفاً ضمن فروض « المنهج الحديث » ، هى نتائج مأزومة بالضرورة وليست نتائج سوئية .

نقصان الرؤية النقدية أولاً ، ثم انعدام القدرة على اختبار واقعنا الاجتماعي اختباراً صحيحاً وصحيحاً ، هما معاً من ظواهر سقوط النهضة التي كانت . أصل الأصول في الإشكالية هو الطبيعة الاجتماعية للطبقة التي « استوردت » مناهج العلم الاجتماعي و « ترجمتها » إلى برامج في الجامعات و « نسختها » في أبحاث ميدانية مختلفة .

كانت نقطة الانطلاق في التعامل مع الغرب ، هي الخطأ . ولكن ، ما معنى الصواب هنا وما معنى الخطأ ؟ هل كان يمكن لمنظور آخر أن يكون صاحب المبادرة ؟ إننا الآن فقط ، ومن بُعد تاريخي اجتماعي ثقافي ، نقول إن العلم كالتكنولوجيا فعلاً ، ولكنهما ليسا للاستيراد والتصدير بلغة البرجوازيات العربية المشوهة . إنهما للتراكم والحوار الحضاري والإبداع . وفي الأحوال الاستثنائية التي ينقطع فيها التراكم - كما هو حال العرب - فإنه يبقى لنا التفاعل الحضاري الخلاق ، أي الرؤية النقدية لمنجزات الآخر والمواجهة الشجاعة لواقعنا باختباره اختباراً حياً مباشراً دون وسائل « علمية ، حديثة » من شأنها تزيين الواقع المشوه بتجزئته وتقنيته وتفكيك جذور الاتساق في بنائه المسوخ .

لقد أنهت الأزمة النهائية (١٩٦٧ - ١٩٨٢) شرعية العمل وفقاً لمقاييس عصر النهضة (الإسلام والغرب) ، وطالما أن المعادلة سقطت في الواقع الاجتماعي ، فإنها تسقط على الفور في العلوم الاجتماعية . إن النظرية الوظيفية أو التحليل البنوي على سبيل المثال هما في أزمة خانقة في الغرب ، ومع ذلك فإن الكثيرين منا يعالجون بها مسائل بالغة الخصوصية في طليعتها النمو المتعاضد للجماعات الإسلامية الأكثر جذرية من « الإخوان المسلمين » . إن هذا النمو ليس نمواً ذاتياً مستقلاً عن نمو ظواهر أخرى في المجتمع العربي . كازدهار النفط وعصر « الانفتاح » والصلح التدريجي مع العدو القومي التاريخي والنشأة المفاجئة والسريعة لشرائح اجتماعية قائمة على أعمال الوساطة . ماذا يستطيع أن يفعل هنا منهج تحليل

المضمون أو علم المفردة والدلالات ؟ وإذا اتجهنا إلى الأنساق الفكرية حسب النظرية الوظيفية ماذا نحصد في النهاية ؟

وكيف تكون أصلاً «العلاقة مع الغرب» موضع شبهة من جانب التيارات الإسلامية ، ونحاول فهمها بمنهج غربي ، ربما كان قد فسد في بلاده ؟

النتيجة هي أننا في عصر علم الاجتماع - هكذا يقال - نواجه في بلادنا أزمة عميقة على صعيد هذا العلم . أزمة مركبة أكثر عمقاً من الأزمة التي يعانيها الغرب . ولعله من المظاهر الصارخة لهذه الأزمة أن الكم الغالب من الكتابات الاجتماعية العربية هو المؤلفات المدرسية أو التراجم لرواد الفكر الاجتماعي أو تاريخ النظريات الاجتماعية . والبقية موزعة بين الأبحاث الميدانية المبسرة والاجتهادات النظرية . ولكننا لن نجد في أكثر الظواهر الاجتماعية العربية خطورة وأهمية مراجع ذات قيمة باقية في علم الاجتماع . بل إننا قد نجد في اللغة الفرنسية وحدها عشرة كتب خلال عامين عن ظاهرة الجماعات الإسلامية المعاصرة في مصر فقط . وهذا المشكلة ، فسوف تتحول هذه المؤلفات بالضرورة إلى مصادر للباحثين العرب الشباب في بلادهم أو في الغرب . وهي ليست مصادر «معلومات» فحسب ، وإنما هي منهج وأدوات بحث تنتهي إلى نتائج محددة .. ما أبعدنا عن النتائج التي يمكن أن يحصل عليها باحث عربي من منظور نقدي واختبار عيني مباشر ! بمنهج يثمره الحوار الحضاري الخلاق مع كافة المناهج دون خشية من «التركيب» الذي يمكن أن يحصل عليه ، بدلاً من «التوفيق» الذي لا يثمر سوى النتائج المزيفة ، وبالتالي الوعي الزائف .

هنا لا بد من الاقرار بأن «اللجوء السياسي» إلى ما يسمى «المناهج الحديثة» في الغرب ، ليس فقط بسبب معادلة عصر النهضة . ذلك أن الثنائية التوفيقية السائدة «الإسلام والغرب» كان مقصوداً بها في البداية «التنظير الإسلامي لتسويق الغرب» ولكنها انتهت عملياً إلى أن يصبح

الغرب هو المنهج ، والمجتمعات الاسلامية هي مادة التحليل^(١٧) . اى اننا لسنا اكثر من « موضوع » بالنسبة للعالم الغربى او طرزيه العالم العربى . إن هذه الثنائية قد اعطت في الماضى ائبع ثمار النهضة . ولكنها توقفت عن العطاء بتوقف الطبقة الاجتماعية هي الاخرى عن الإبداع . إن كتاب « في الشعر الجاهلي » لطف حسين هو « النموذج » لتفاعل المنهج الغربى والمادة العربية في مرحلة الصعود الاجتماعى للبرجوازية المصرية . ولكن أغلب ما ينشر الآن من نقد « بنيوى » أو « السنى » في اللغة العربية هو « النموذج » لاحتضار طاقة الخلق والإبداع لدى هذه الطبقة . واذكر أننى حضرت منذ أعوام قليلة مناقشة أطروحة حول شاعر من رواد الشعر العربى الحديث . وقد طبق الباحث على إنتاج هذا الشاعر مقاييس اللغوى البنيوى الكبير غريماس . وقد حضر غريماس المناقشة كأحد أعضاء لجنة التحكيم . وفي إحدى اللحظات أشار إلى نقد الباحث لقصيدة رقيقة وقال له : « مع سرورى باستخدامك لمنهجى ، فإننى أندش من تعاملك مع هذه الزهرة الصغيرة التى تحتاج إلى سلاح صغير لتتقيد الحشائش من حولها لا إلى هذه الدبابة التى تقتلعها من الجذور » . وكان يقصد بالدبابة منهجه شخصياً .

إن اللجوء إلى أمثال هذا المنهج . خاصة في العلوم الاجتماعية ، هو نوع من اللجوء السياسى يحمى الباحث حقاً من الإقصاح الأيديولوجى ، ولكنه يحرم علم الاجتماع أيضاً من أئبع الثمار . غير أن اللجوء السياسى وحده لا يفسر هذا الإيغال في نقل المناهج « الحديثة » والمبالغة في استخدام أدوات هذه المناهج . كان العالم الاجتماعى العربى في السابق هو أستاذ الجامعة أو هو الباحث بمركز علمى تابع للجامعة أو هو الذى يجمع بين العمل الجامعى والكتابة للجمهور . ولكننا مع دخول عصر النفط العربى وعصر علم الاجتماع ، إن جاز التعبير ، فإننا قد دخلنا في الوقت نفسه مرحلة جديدة هي مرحلة « الخبراء » هكذا نشأت بعض مراكز البحوث التى تمولها بعض الحكومات أو بعض الشركات أو بعض المؤسسات العربية

والأجنبية . وهكذا عملت مجموعات الأبحاث الاجتماعية في مختلف مرافق الحياة العربية ، وأصبح «الخبر الاجتماعي» (وهو أحياناً أستاذ الجامعة أو عضو مركز البحوث أو الكاتب، منصّباً مرموقاً في الهيئات العربية والدولية ، الحكومية والخاصة . إن هذه المراكز والهيئات والمؤسسات المحلية والأجنبية ، قد تكون بعيدة رسمياً عن السياسة والأيديولوجيات . ولكن لم يثبت قط أن نتائج عملها كانت بعيدة عن التوظيف الأيديولوجي . على أية حال ، فإن أسلوب العمل والدخل الجيد يضمنان للباحث العربي في العلوم الاجتماعية ملجأ رفيع المستوى ، يرتبط فيه العمل الجماعي والبرنامج المستقل عن أي اجتهاد فردي بالمناعة الاقتصادية التي يوفرها للعاملين في غواية الباحث بالتطبيق الحائق للمنهج الحديث المتاح سلفاً بأدواته ومصادره .

ليس معنى ذلك على الإطلاق أن الإشكالية المنهجية العربية هي البحث في «عروية المنهج» العلمي أو البحث عن «الموضوعية» العلمية . إننا من القائلين بأن مناهج العلم لا جنسية لها ، ولكننا من القائلين كذلك بجدلية العلم والخاص على الصعيدين النظري والتطبيقي ومن القائلين بأنه ليس كل ما يصدر عن الغرب هو عام ، وليس مقدوراً على أية كشف محلية أن تكون من الخاص . أن التفرقة بين ما هو عام وما هو خاص معيار نوعي لأصالة الحوار الحضاري الخلاق بين تجارب مختلف الشعوب ، لا في الغرب وحده ، بل أينما كان العلم والمجتمع . أن الاقتصار على الغرب وحده من زاوية الجغرافيا السياسية ، والافتتاح غير المشروط على كل ما ينجزه الغرب في ميادين العلوم الاجتماعية ، هما وجهان متلازمان للإشكالية المنهجية التي تحاصرنا . ذلك أن ما يمكن أن يكون «عائناً عاماً» أو خلاصات في المنهج يختلف نوعياً عن «القانون الخاص» الذي تشمل عليه نتائج المنهج . والقانون العام ، أوقواعد المنهج ، أو الجزء الذي يقبل التعميم من هذا المنهج ، ليس في عصرنا المعقد وليد تيار أو إتجاه أو حقل أو مجال أو تقليد واحد محدد ، وإنما هو قد يكون حصداً لمجموعة بالغة

التنوع من التجارب والحقول والتقاليد المعرفية غير المرتبطة بوحدة الجغرافيا السياسية . وكذلك فإن تراكم الخبرات المحلية وحصيلة اختبارات الواقع الوطنى المباشر قد تساهم نتائجها فى صياغة إحدى جزئيات القانون العام ، وقد تشكل إضافتها فى التعميم إحدى قواعد المنهج .

لذلك كان المطلوب دائماً هو تأصيل المناهج وليس تعريبها باسم الخصوصية كذلك ، فإن الموضوعية لا تتعارض مع الأيديولوجيا لأن القول بانتهاء عصر الأيديولوجيا واستبدالها بالتكنولوجيا أو الفكر «الموضوعى» ، هو يحد ذاته تأويل أيديولوجى متضمن فى تضاعيف المناهج «الحديثة» . ومع ذلك ، فإننا لا نستطيع فى المقابل أن نصف السوسولوجيا بأنها مجرد «أحد أشكال الوعى الاجتماعى» أو «أحد أشكال الفكر الأيديولوجى» ، ولا بالتاكيد نظرية المعرفة «وإن كانت نظرية المعرفة جزءاً أساسياً من كيانها»^(١٣) كقولنا أن المادية التاريخية ليست هى علم الاجتماع الماركسى ، ولكنها قاعدته المنهجية . ومن هنا فإننا نتفق على أنه طيس غريباً أن نجد فى كل مجتمع مجموعة من التبريرات أو الأفكار السائدة تقوم بوظيفة هامة تتلخص فى إظهار التنظيم الاجتماعى وبناء القوة به ، بالمظهر الطبيعى الذى يتفق وطبيعة الأشياء . وعلى ضرورة أن ينصاع الإنسان للمجتمع وأن يتبع ما فيه من معايير قيمية ، وأن يتكيف دائماً مع النسق القائم . بينما الأيديولوجيا المواجهة للأيديولوجيات السائدة ، وهى تستبدل مسلمات بمسلمات أخرى ، تؤكد إمكانية الإنسان على تغيير بيئته وعالمه وتحرضه على ذلك ،^(١٤) .

ليس الفكر الاجتماعى ، كأي فكر آخر ، محايداً . ولكننا حين نقول «العلم الاجتماعى» ، فإننا نضيف إلى الفكر أدوات البحث العلمى وشروطه المنهجية التى تلتزم الحيايد الموضوعى إزاء «المادة العقل» موضع الاختبار والاستكشاف التجريبي . ولكن العالم الاجتماعى والمفكر

الاجتماعى هما فى الواقع شخصية واحدة تتدخل واعية او غير واعية فى فرز المادة الخام وتبويبها وفق انساق متعددة من بينها النسق الايديولوجى . وقد لا يكون العالم .. انفكر ، هو الذى سيقوم بصياغة النتائج وتوظيفها اى نقلها من مستوى التجريب إلى مستوى التخطيط . ولكن هذا لا ينفى ان ثمة موقفاً ايديولوجياً للبحث والباحث فى خريطة البنى الفوقية للمجتمع .

فى هذا السياق تتخذ الإشكالية المنهجية العربية فى علم الاجتماع بعداً نوعياً ، بسبب الفصام المركب بين التنمية الاقتصادية والتنمية الاجتماعية من ناحية ، وبين التنمية الاجتماعية والتنمية الثقافية من ناحية أخرى . إن الفجوات التى تقصل بين الاقتصاد والحياة الاجتماعية والثقافة ، تشكل العمود الفقري لهيكل المجتمع العربى بل المجتمعات (العربية) المعاصرة . ولذلك « ليس من المهم من وجهة نظر تحليلية إثبات العلاقة بين الإنتاج الفكرى والواقع الاجتماعى بقدر ما هو تحليل اشكال هذه العلاقة فى مرحلة معينة لمجتمع معين . هذا التحليل يعد مصدراً أساسياً فى المناقشات المتعلقة بالروابط الموجودة بين البنية التحتية والبنية الفوقية . التى افضت إلى تأكيد فكرة التبادل الديالكتيكي القائم بينهما خلال جملة من الوسائط التى يجب تحديثها لتجاوز التصور الميكانيكى وللتخلص من المثالية والاقتصادية معاً » (١٥) .

ولقد اقبل الاهتمام المتأخر نوعاً بعلوم اجتماع المعرفة شاهداً لا يدحض على ضرورة « ارتباط المعرفة ككيان ذهنى يتمتع بعناصر مستقلة وثابتة ، بالمسار الاجتماعى العام .. فمعرفة (المعرفة) اى معرفة مدى ارتباط اشكالها بالإطار الاجتماعى هى مهمة علم اجتماع المعرفة الرئيسية » (١٦) ومن ثم فإن « ملاحظة الواقع ودراسة خصوصياته على الصعيد المعرفى تؤدى بنا حتماً إلى تحديد معالم علم اجتماع معرفى يتلام مع المعطيات العربية بصفة عامة » (١٧) والقاسم المشترك بين علماء سوسيولوجيا المعرفة «إنها تتكوّن من مجموعة الاحكام والافكار

والتصورات التي تحكم أذهان مجموعة بشرية أو عدة مجموعات بشرية تعيش في إطار اقتصادي وسياسي محدد . ومهمة علم اجتماع المعرفة هي دراسة جميع الترابطات الممكنة والمعبرة بين بعض أو جميع هذه المستويات» (١٨) .

في هذا الصدد ربما كان ابن خلدون من المحاور الأساسية لإحدى الإشكاليات المنهجية التي تواجهنا ، بل لعلنا نواجه بالفعل إشكالية خلدونية من الطراز الأول . وهي أننا إنشغلنا طويلاً بإثبات أسبقية ابن خلدون على علماء الغرب وفلاسفته أو بإثبات موسوعية ابن خلدون التي تشمل اهتمامه بكل ما طلع به العصر الحديث في الغرب من فلسفة وتاريخ وعلم اجتماع سياسي وعلم اجتماع معرفة إلى بقية الفروع وفروع الفروع . ولقد كان هذا الانشغال من جانبنا صحيحاً ومطلوباً في إحدى المراحل بعد انقطاع طال مداه عن الجذور . ولكن استمرار الانشغال في هذا النطاق يلهينا عن بحث السبل لإعادة الحياة إلى الجذور حتى نتصل بها وتتصل بنا ، بدلاً من مجرد اكتشافها والاكتفاء بوضعها الأثرى في متحف الذاكرة .

لقد كان أقصى ما توصلت إليه المكتبة الخلدونية المعاصرة هو نسبة كل تيار فكري عربي معاصر إلى جذر خلدوني ، فهو المادى وهو المثالى وهو الجدلى وهو كل شيء .. مما يعنى أن ابن خلدون قد أصبح إلى جانب المناهج الغربية من مصادر الشرعية . وهذا كسب كبير يشوبه أن النظر إلى التراث الخلدوني قد تم في الأغلب الأعم بالمناهج الغربية ذاتها ، أو بإسقاط الخلدونية على مشكلات عربية راهنة بعيدة تماماً عن البنية النظرية لابن خلدون ، فضلاً عن بعدها الأكثر راديكالية عن البنى الاجتماعية — الثقافية التي ظهر من خلالها ابن خلدون .

من المهم أن نؤوّل ابن خلدون فنقول انه يربط بين المعرفة والحركة الاجتماعية ، وأن القدرة البشرية على استيعاب المعرفة تحدد الشكل

المعرفى ومستوى العلم . وأن الشكل الاجتماعى هو حصيلته تقاطع الزمان مع المكان ، أما التاريخ فهو حصيلته تقاطع الشكل الاجتماعى مع الجدية ، وأن الجدل هو حصيلته تقاطع المعرفة والشكل الاجتماعى وهكذا تصبح المعرفة هى « البنية المعرفية » ويصبح للتجريد طابع بنىوى وليس مثالياً « أن ابن خلدون مستعد لتدمير كل حاجز بين الوظيفة النوعية والوظيفة الكمىة للمعرفة . إنه لا يأخذ كلاً منهما على حدة ، بل ينطلق منهما فى آن معاً . كما أنه لا يعتبرهما من طبيعة مختلفة ، بل من منحنى مختلف ، حيث أن الاثنين لهما قاعدة مشتركة هى الانتماء إلى الواقع الاجتماعى - التاريخى . الإثنان لهما دوران متكاملان رغم اختلاف المظهر ، الأول كأنه فى الآخر ، فى بنيته الداخلية وليس خارجها . إن ما يميز هذين المستويين من المعرفة هو الخصوصية إذن وليس الاختلاف» (١٩) .

يبقى أن الإشكالية الخلدونية تطرح علينا بغير التباس مهمة التأصيل المنهجى ومهمة التواصل التاريخى بشرعية الوراثة والإكتساب معاً دون انفصال . وأصالة ابن خلدون هى أنه لم يقفز على الأزمنة بل دخل التاريخ العام لسوسيولوجيا الحضارات . وهو إلى جانب تراثنا فى الفكر الاجتماعى لن يمنح علماء الاجتماع فى بلادنا أرضية منهجية واحدة تنطلق من «العصبية» فلسوف تبقى التعددية دائماً . ولكنها لن تكون أو لا ينبغي أن تكون تعددية النقل عن «الجاهز» الأجنبى ، تعددية الصدفة الجغرافية فى تلقى العلم . وإنما الإشكالية هى أن يصبح الاتصال والانفصال عن ابن خلدون وغيره منطلقاً فى بناء رؤية عربية لسوسيولوجيا المعرفة تتوحد لغتها وتتعدد لهجاتها وصياغاتها ويُنَاسِها . إن الحضور الأيديولوجى فى علم الاجتماع لا يعنى مطلقاً الوحدة الأيديولوجية بين علماء الاجتماع وهو أمر مستحيل حتى فى المجتمعات الإشتراكية حيث الاختفاء التدريجى للطبقات . والحوار مع المناهج الغربية كالمبحث الميدانى فى الواقع المعنى . جزء من الحضور الأيديولوجى فى علم الاجتماع .

إن الاستقطاب المعروف فى الفكر العربى الحديث بين السلفية

والتغريب ، ومعادلة النهضة في التوفيق بين التراث والعصر (الإسلام والغرب) لم يحدث أى منهما تماماً في علم الاجتماع ، وإنما كانت الغلبة المنهجية للغرب دون منازع . ومن هنا كان الحوار مع الغرب ضرورة قصوى على صعيد المنهج ، لأنه أصبح تراثاً سوسيولوجياً في لغتنا . وهو تراث حى وليس تراثاً متحفظاً . بيننا من يرى قوانين الوعى تولد من التقاليد كما كان يقول ميشال دى مونتاني Michel de Montaigne في القرن السادس عشر ، ومنا من لا يرى في الذهنية البدائية أباً أو جدأ قديماً للذهنية الحديثة ، لأن العقل بنية ذهنية مرتبطة بالجغرافيا لا بالتاريخ ، كما كان يقول برهل Bruhl في بداية القرن الحالى . ولدينا من يعتقد بأن الدين هو صاحب المفاهيم الأساسية في حياة البشرية كما كان يقول دوركايم Durkheim في بداية القرن أيضاً ، وهو الذى كان يؤمن بأن «الكل يتضمن جميع الأشياء ، والطبقة الرفيعة تحتوى جميع الطبقات الأخرى» وأن «الوعى الجماعى هو أرقى أشكال الحياة النفسية ، ذلك إنه وعى الوعى» . وعندنا من ينظر إلى الثقافة باعتبارها «مجموعة من المعانى والقيم والمقاييس التى يتميز بها الأفراد في حالة تفاعل متبادل ومجموعة المؤسسات التى تموضع وتكيف اجتماعياً وتنقل هذه المعانى» كما كان يقول سوروكين Srokin غداة الحرب الثانية . وفيينا من يعتقد المقولات الماركسية من لوكاش G. Lukacs إلى جولدلمان L. Goldmann والمقولات التى تتقاطع مع الماركسية من كارل مانهايم K. Mannheim إلى جودج جيرفيتش G. Gurvitch

هذا التنوع الشديد في «النقل» عن الغرب ، يستجيب في الأصل لاحتياجات موضوعية داخل البنية الاجتماعية التى أبرزت عالم الاجتماع العربى و«منهجه» و«تطبيقاته» ، فليس مجرد النقل هو التعبير الأكمل عن الطبيعة الاجتماعية للطبقة أو الفئة أو الشريحة التى ينتمى إليها الباحث العربى . وإنما ينبع المنقول عنها هى الأكثر دلالة على هذه الطبيعة بدءاً من التيارات الغيبية والعنصرية والليبرالية وليس انتهاء بالاتجاهات المادية

غير الجدلية والجدلية غير المادية ، والمادية الجدلية إلى غير ذلك .

ليست الإشكالية في هذا التنوع لأنه سيبقى دائماً . ولعله يتحول لأن يكون مصدر شراء منهجى وخصوصية حين تشغل غالبيتنا عن النسخ بالتأصيل وعن الانتباه بالحوار وعن الانقطاع بالتواصل وعن التسليم بالرؤية النقدية . ولن يحدث ذلك خارج نطاق الجاذبية الأرضية للوطن ، ولا خارج الاطار المرجعى الوحيد الصحيح : الحركة الاجتماعية للشعب بكل ما تشتمل عليه من تاريخ قومى وتراث انسانى .

كيف يمكن استخلاص العناصر الحية الفاعلة في التراث القومى والإنسانى من دون الأسر في معادلة «التوفيق» القديمة ، وبحيث نستطيع اكتشاف الطريق العربى الصحيح إلى علم اجتماع المعرفة ؟ .

كثيرة هى الأعمال العربية التى لا تتجاوز مرحلة النقل والاقتباس والتعريب . وقليلة هى الأعمال التى تبحث عن المعادلة التأصيلية - التكوينية الجديدة .

ولم يكن صحيحاً في أى وقت أن «التوفيقية» في معادلة النهضة هى الموقف الإيجابى من التراث أو من العصر ، من الإسلام أو من الغرب . كانت المعادلة في جوهرها ، ورغم عظمت منجزاتها التاريخية ، ثنائية ستاتيكية سلبية .. فالغرب كان المنهج ، والعرب كانوا المادة . وبالتالي كانت رؤية نقدية (غربية) للعرب ، ولم يحدث أن كانت رؤية نقدية عربية للغرب فضلاً عن أنه لم يكن ممكناً أن تصبح رؤية نقدية عربية للعرب .

كانت لدينا رؤية نقدية لحادية الجانب . وكانت لدينا رؤية غير نقدية متعددة الجوانب ، رؤية الذين (يرفضون) الغرب أو يرفضون التراث العربى . السلفيون ودعاة الغرب ، كلاهما لم يكن موقفاً نقدياً . ولكن الذين جمعوا بين التراث والحضارة الحديثة أنفسهم ، كان موقفهم النقدى كحادياً ، براجمانياً . كانوا نقديين في موقفهم من تراثهم القومى ، ولم

يكونوا نقديين أبداً من تراث الغرب . ولم يشعروا يوماً بأى تناقض بين الاستشهاد بنيتشه والاستشهاد بتولستوى . «قال الغرب» سواء كان أرسطو أو برخت دون نقد لهذا أو ذاك أو للسياق الكامن في النسيج الاجتماعي لفكرهما ، هي «المسلّمة» التي لم يناقشها رواد النهضة قط . الراضون للسلف ، هي صلاتهم الريانية . الراضون للغرب هي ضمير الغائب في لعناتهم . التوفيقيون يسلمون بها وهم (ينقدون) واقعهم وماضيهم . وهو في الأساس نقد غربي ، لولا أن الناقد والمادة المنقودة والظرف التاريخي - الاجتماعي للنقد ، هو الذي يحذف قليلاً ويضيف قليلاً ويعدّل قليلاً في الميزان المنهجي الغربي ، بحيث لا يعود غربياً تماماً . تجاوز العام والخاص ، ولو أنه تجاوز كمّي وغير متكافئ (فالغرب موضوع والغرب منهج) إلا أنه أثمر أهم انجازات النهضة العربية الحديثة في التغيير الاجتماعي والمحتوى الثقافي على السواء .

ومع ذلك فإنا ندهش لأحد أبرز «العروبيين» في العصر الحديث - وهو شكيب أرسلان - حين نجده في محاضراته الشهيرة «النهضة العربية في العصر الحديث» (دمشق ١٩٣٧) ودراسته التي لا تقل شهرة «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم» (مصر ١٩٣٩) لا يصدر في كلامه عن زاوية واحدة من زاويا الرؤية النقدية للغرب .

ومن ناحية أخرى ، فإننا ندهش كذلك أنه منذ نقد طه حسين للتراث إلى النقد المعاصر في أعمال طيب تيزيني وحسين مروة ومحمد عابد الجابري وحسن حنفي - على مدى ستين عاماً - لن نجد سوى هذه الرؤية النقدية الأحادية الجانب ، وإن تعددت مناهج الغرب تعدد الانتماءات الاجتماعية والثقافية لهؤلاء الباحثين .

إن رفض السلف كرفض الآخر ليس نقداً . ولكن نقد السلف دون نقد الآخر هو رؤية ناقصة أو رؤية بعين واحدة . وحتى لا ننزلق مع «المجاز» أو بلاغة التشبيه ، فإننا نقول إن الاستمرار في التطبيق المنهجي للغرب

واعتبار التراث أو الحاضر أو المستقبل العربي موضوعاً فقط ، لم يعد قادراً على العطاء . ذلك أننى فى هذه الحال لن أجد فارقاً كيفياً بين مقدمات ونتائج وتحليل بيلاييف وبريماكوف لرحلة جمال عبد الناصر ، ومقدمات ونتائج وتحليل سمير أمين وأنور عبد الملك ومحمود حسين فى «الموضوع» نفسه ، لأن الماركسية هنا وهناك هى المنهج . والاختلافات التى قد نلاحظها بين هؤلاء المؤلفين هى خلاقات يمكن ملاحظتها بين أبناء الاتجاه الأيديولوجى الواحد . ولكن ، أين الفارق النوعى ، على صعيد علم الاجتماع ، بين تطورات المنهج الماركسى فى بلد كالاتحاد السوفياتى ، وتطورات هذا المنهج فى بلد كمصر ؟ إننا نجد بالفعل السمات السوفياتية الخاصة بالمنهج الماركسى لدى بيلاييف وبريماكوف ، ولكننا نفتقد الخصوصية لدى الكتاب الذين ينادون بها ليل نهار من المصريين . بالرغم من أن الناصرية كظاهرة سوسيولوجية لا تحتل السلبية فى التعامل ، فهى ليست مجرد المادة - الموضوع .

كذلك فإننى لا أجد فارقاً كيفياً بين مقدمات ونتائج وتحليل جاك بيرك ومكسيم رودنسون وغارودى حول ظواهر المد الإسلامى العنيف كحركات (الإخوان - الجماعات) أو كدولة (إيران) وهذه المقدمات والنتائج والتحليل عند الغالبية العظمى من (المختصين) فى «الإسلام السياسى» من اقتصاديين واجتماعيين وسياسيين عرباً ومسلمين . مناهج السوسيولوجيا الوضعية أو علم الاجتماع الدينى أو قواعد التاريخ الاجتماعى ، هى نفسها دون تحريف تحكم قواعد النظر أو العمل لدى الفريقين .

فقط يمتاز الفريق الغربى ، بأنه صاحب المنهج والأقدر ربما على استخدامه . بينما لا يستفيد العربى من المنظور النقدى الأحادى الجانب ، ولا يستفيد من الخصوصية المتاحة فى المادة المحلية والتراكم المعرفى . إن النقد المزدوج^(٢٠) للنا والآخر ، للمادة والمنهج ، للقومى والعالمى ، هو الذى يستبعد الثنائية الساكنة السلبية بمنهجها التوفيقى .

حينئذ قد يجد من الموروث ما هو وافد ، وقد يكون من الوافد ما هو فى الأصل من تراثنا . أى أنه «سيتوجه من «التوفيق» إلى التركيب ، ومن الثانية إلى الجدل ، ومن السلبية إلى الإيجابية ، بحيث يصبح المنهج جزءاً من السياق التاريخى الاجتماعى للمادة المطروحة للبحث ، كما تصبح هذه المادة فى متغيراتها النوعية جزءاً من الصياغة التاريخية الجدلية للمنهج . هنا لا يصبح العلم هو الغرب ، ولا تصبح الخصوصية هى الجغرافيا أو العرق أو الدين أو الطائفة . وإنما يصبح العلم هو كافة القوانين الكلية المأخوذة عن خبرات برهنت على قوتها وقابليتها للتعميم ، اينما كانت هذه الخبرات . وربما كان من بينها الخبرات الوطنية ذاتها التى تصيف حينئذ إلى البنية النظرية للمنهج العلمى . وتصبح الخصوصية هى تلك القوانين الجزئية الخاصة بتجربة تاريخية سياقها النوعى المستقل لا يقبل التعميم . وربما كانت هذه التجربة وطنية فى أرضنا أو من بين التجارب الوطنية للأخرين بما فيهم (الغرب) دون أن يكون الموقع الجغرافى السياسى مسوّغاً لإحالتها من مرحلة القانون الجزئى للخصوصيات الوطنية إلى مرحلة القانون العام .

أداتنا فى كل بعد الإمساك بزمam المنظور النقدى المتعدد ، هى النقد السوسيولوجى المقارن ، وهو النقد الذى يقترح علينا أن ننظر إلى الأزمة المنهجية فى علم الاجتماع كجزء من أزمة التبعية الثقافية وما يرتبط بها من ظواهر التخلف الشامل . هنا نفرق بين العالم المتخلف الذى يمزق أواصر التبعية كما هو الحال فى التجارب الاجتماعية الآسيوية (فيتنام ، كوريا الشمالية ، الصين الشعبية رغم إنجازاتها النووية) وفى اميركا اللاتينية (كوبا ، نيكاراغو) ، وبين العالم التابع المتخلف ، كما هو الحال فى بقية ما يسمى خطأ بالعالم الثالث ، حتى بالنسبة للهند وباكستان رغم إنجازاتهما النووية ، ورغم الصيغة الديمقراطية التى عرفتتها الهند زمناً طويلاً بعد الاستقلال السياسى .

أى أننا هنا أمام ظاهرة التخلف العالمية ، لا نجد أن أيديولوجية

النظام أو المستوى النووي من التقدم التكنولوجي أو الصيغة الديمقراطية ، يمكن أن تحول دون «التخلف» ولكننا في الوقت نفسه نرصد علامات سوسيولوجية بارزة تضع خطأ فاصلاً بين التبعية كجوهر اقتصادي اجتماعي سياسي لإشكالية التخلف ، وبين العوامل الجغرافية السياسية التي تخلفت ببعض البلدان رغم استقلالها . في الحالين ، فإن مراحل النفوذ الاستعماري المباشر في الغالبية الساحقة من أقطار القارات الثلاث المنسية (آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية) بل والأنظمة العسكرية والفاشية في بعض أقطار أوروبا (اليونان ، أسبانيا ، البرتغال) ، هي المحور التاريخي للتخلف . ومن ثم فلا علاقة لإشكالية التخلف بما يثار في العادة حول الأصالة والحداثة أو التراث والتجديد أو غير ذلك من ثنائيات لا تخطر إلا على بال الذين يعانون أهوال مركبات النقص إزاء ماضيهم في البحث عن هوية أو الذين تكونت لديهم عقد الإحساس بالتدني الحضاري قياساً بالآخرين .

يحدد لنا النقد السوسيولوجي المقارن بعض الضوابط التي لا بد منها في رؤية الأزمة المنهجية ، ونحن بصدد البحث عن الهيكل النظري للتعميم والخصوصية في علم اجتماع المعرفة :

● البنية الذهنية هي العنصر الأول في بناء منهجي ينشد الانعتاق من أسر الثنائية النهضوية العربية . إنها جملة الأنساق الفكرية في حركتها المترابطة عضوياً مع بقية البنى الفوقية . وهي الأنساق التي تتجلى في عمليات توليد الرؤى والأفكار الرمزية والمصورة مما تنتج عنه أفعال الدفع أو ردود الفعل المحبطة .

● القيمة هي العنصر الثاني الذي يشكل دائرة المعاني والرموز التي تتحرك من ضمنها البنى الذهنية . إنها القيمة المنتجة من تقاليد الرؤيا والعمل ، أي من تجليات البنى الذهنية بين دفعات الذاكرة والمخيلة والعقل الجمعي ، وموجبات العمل الذهني أو اليدوي في أنماط الإنتاج الاجتماعي .

● المعيار هو العنصر الثالث الذى يصوغ نظام العلاقات بين البنى
الذهنية والقيم من جانب ، ومسيرة قوى الإنتاج في المجتمع من جانب آخر .
هو عنصر الموضوعية وليس الحياء في إقامة الترابطات الوظيفية التي
فصلها جيرفيتش .

● الشكل المعرفي ، هو العنصر الرابع الذى لا يرتبط حتماً بجدول
جيرفيتش ، ولكنه ينفتح على مختلف الأشكال المعرفية التي يمكن اكتشافها
أو إضافتها .

بتحريك هذا البناء المؤسس على الأعمدة الأربعة ، فإننا سنلاحظ على
الفور أنه كلما كانت الثقافة نقدية كلما كان التقدم ممكناً ، وكلما كانت
تبريراً بالتعجيز أو الإعجاز ، فإنها حينئذ تصبح أحادية معادية للجدل .
بتعبير آخر تصبح ثقافة القمع ، ولذلك فإن العناصر الأربعة المذكورة تؤسس
لنا بناء جديراً بالتشبيد في سوسيولوجيا (المعرفة العربية) هو ما ادعوه
بالمسافة ، أي توجيه حركة البنى الذهنية برفقة القيم ضمن معيار
موضوعي وشكل للمعرفة في إطار (المسافة) لا الإشكالية وحدها . تبقى
الإشكالية هي مركز الطرح النظري ، ولكن المسافة هي جمع شمل
الفروض والأدلة والدلالات التي يقدمها المنظور النقدي المزدوج أو
المتعدد . المسافة لا تتضمن الإدانة ، ولكنها القراءة الملموسة وغير
اليقينية في آن ، وهي أداة محاصرة أكثر منها عريضة إتهام .

ولكن البناء الذي ينتهي بنا إلى المسافة ، لا سبيل إلى تحريكه بغير
المعادلات المقابلة في البناء الاجتماعي :

● فالإطار الاجتماعي كما يمكن استخلاصه من ابن خلدون هو الذى
يقابل البنية الذهنية ويعادلها . والخلدونية هنا نساهم في تغطية العجز
الواضح لدى سوسيولوجيا المعرفة (الغربية) حين ترفع خصوصيتها إلى
مستوى التعميم تحت ضغط الإحساس الطاغى (يركزية) الغرب . وهو
الإحساس الطاغى إيجاباً لدى الغربيين وسلباً لدى الكثيرين منا .
● والمؤسسة أيضاً حسب الإشارات الخلدونية بلغة زمانها ، هي

مقابل القيمة وتعادلها ، فالقيمة لا تتكون من (اوى) فراغ . والمؤسسة (الخلدونية كما نظن) تختلف تماماً عن الإطار الاجتماعى والإطار المرجعى إختلافاً كلياً ، فهى ليست المجموعات أو الجماعات أو الطوائف أو الطبقات أو المجتمعات المتنوعة مهنياً أو تاريخياً أو سياسياً وإنما هى فى زماننا الحزب والعائلة والبرلمان . إنها ترتبط بالقيمة بالتقبل والمعادلة ، فهى بموازنتها وفى حجمها .

● البنية التحتية تقابل المعيار وتعادله . والبنية التحتية هنا . هى فى المفهوم الماركسى البعيد جذرياً عن التبسيط الستالينى ، التكوين الإقتصادى الاجتماعى . هذا التكوين يتصل به المعيار كهمزة وصل موضوعية مع حركة البنى الذهنية ونظام القيم .

● ويبقى الإطار المرجعى مقابلاً للشكل المعرفى ويعادله فى مختلف الأنواع ودقاتها .. لأن الأشكال المعرفية بغير إطار مرجعى يوازنها ، تفى فاعلية الإنتاج المادى للمجتمع والمنتج الثقافى على السواء .

هذا البناء القاعدى - ان جاز التعبير فى التفرقة بينه وبين البناء السابق - يفرز مقابلاً كلياً يعادل البناء الفوقى .. فكما ان كل عنصر فى البناء الاول كان له ما يقابله ويعادله العنصر المواجه .. فإن الصيغة الكلية الاولى - وهى المساواة - تقابلها الصيغة الكلية الثانية وتعادلها وهى المفارقة . أى حركة المتناقضات داخل الإطار الاجتماعى والمؤسسة والبنية التحتية والإطار المرجعى . هذه المتناقضات الحية المتحركة فيما بينها ، وبينها وبين عناصر المساواة ، هى التى تشكل نظام المفارقة ، كاستجابة سوسيولوجية على التحدى المعرفى المطروح خلدونياً على العرب المعاصرين : فكما كان الحزب أو البرلمان أو الحكومة تجسداً نهائياً للمعرفة ، كلما كان التخلف قادراً على اختراق أحدث منجزات التكنولوجيا . وتلتقى على الفور ثقافة القمع بهذا «الاختراق» الذى يواصل «التخلف» لبناء مجتمع القمع .

نحن إذن بإزاء ثلاثة مفاهيم - إشكاليات : التبعية - التخلف - الدكتاتورية . وبالطبع فليس هناك إجماع على مضمون هذه المفاهيم . قد نتفق على المنطوق ، ولكن تبقى مسافة هائلة في أحيان كثيرة بين المنطوق والمضمون ، هي مسافة من «المسكوت عنه» أو المكبوت . هذا فضلاً عن أن العلاقة بين المحاور الثلاثة ليست مطلقاً موضع إجماع ، وما كان يمكن أن تكون . ولكن الحد الأدنى من الاتفاق حول المصطلح لم يتوفر بعد ، وإذا توفر ، فإن إطلاره المرجعى يبقى خارج السياق .

إطارنا المرجعى في بناء سوسيولوجيا للمعرفة العربية، هو ابن خلدون ، ولكن ليس على النحو الذى يتضمنه هذا التساؤل «لماذا لا توجد مدرسة اجتماعية خلدونية ، لا أقول في الوطن العربى فقط بل في العالم ، كما توجد الآن مدرسة اجتماعية ماركسية بكل اختلافاتها ، ومدرسة اجتماعية فيبرية (نسبة إلى ماكس فيبر) بكل اختلافاتها»^(٦١) . ليس من الجواب المتضمن في هذا التساؤل نبحث عن ابن خلدون كإطار مرجعى . إننا نتفق مع القول بأن طموح ابن خلدون هو «أن يجعل من التاريخ قصة النشوء والارتقاء ، ووعاء ضخماً يستوعب (سائر ما يحدث) في العمران حسب النواميس الطبيعية التى تسيره ، والتى كان يعتزم إستكشافها وإجلاها . وإلى هذا ، أو شبهه تسعى اليوم الكتابة الحديثة للتاريخ ، وخاصة ابتداء من منتصف هذا القرن . غير أنه من الجلى البديهي أنه لم يكن ليستطيع تحقيق هذا الهدف الطموح الذى يتجاوز ، لا مقدرة شخص واحد مهما كان عبقرياً ، بل مئات الأشخاص . وإنما هو بناء مستمر لن يتحقق إلا على مرّ الأجيال ، وبمشاركة جماعية لم تزل متواصلة»^(٦٢) .

ابن خلدون الناقص إذن وليس المكتمل ، والخلدونية النسبية التاريخية وليس المطلق ، هو ما نبحث عن عناصره الأولية بهدف تفكيكها وإعادة تركيبها فوق مجموعة هائلة من التعميمات والخصوصيات التى من شأنها المساهمة في «قطع القطيعة» مع نقطة البداية .. بشرط ألا نقع في أحبولة التأويلات المتعسفة التى تقفز الأزمنة والنظم الفكرية ،

والإسقاطات المتعجلة التي تتكلف عناء الانتماء المنهجي أو السبق التاريخي لابن خلدون . وكل ذلك خطب بلا جدوى^(٢٣) .

وهناك من يرى أننا «مازلنا نعيش في عصر ابن خلدون ، أو أن ابن خلدون ما يزال معاصراً لنا في مشاكلنا» وأن الفرق بيننا وبينه هو أنه كان معذوراً في موقفه «المحايد» أما نحن فلسنا معذورين «إننا نعيش في مرحلة الفهم من أجل التغيير»^(٢٤) . وهي مقولة تستحق الالتفات ، لأن أكثرها اقرب إلى المجاز ، فلسنا في العصر الخلدوني ، ولا كان ابن خلدون محايداً بهذا المعنى ، وإذا لم نتوقف عند بلاغة التقابل اللفظي فإننا نلتقي مع الرأي القائل بأن ابن خلدون «تسنى له أن يبنى علمه النقدي من خلال نقده العلمي»^(٢٥) .

هل هناك إذن ما يمكن تسميته بالخلدونية ، ويصلح عنصراً تأصيلياً في مجال علم اجتماع المعرفة (العربية) ؟ لبق الأجوبة إلى الآن هو ما قال «إننا نقصد بالخلدونية ما كان صالحاً في فكر ابن خلدون لأن يحيا حياة جديدة ومتجددة .. هو العناصر التي .. مازالت تحتفظ بشكل أو بآخر بإمكانية الحياة معنا نحن أبناء الوطن العربي في القرن العشرين ... إننا ما زلنا نعيش نفس الإشكالية التي فكر فيها وتحرك داخلها عبد الرحمن بن خلدون . وبالفعل فنحن ننطلق هنا من أن إشكالية ابن خلدون مازالت معاصرة لنا ، أي قابلة لأن تندمج في إشكاليتنا الراهنة ، وقابلة لأن تتفاعل معها ونساهم في توضيحها وتوفير الشروط الضرورية لتجاوزها»^(٢٦) .

ولعل بساطة الأسلوب هي التي تشتمل على عمق الفكرة ، كما يمكن أن نلاحظ في هذه الصياغة الموجزة ... وفي كل الأحوال يظل ابن خلدون المعلم النظري الأول لمفكرى النهضة العرب ، في بحثهم عن أسرار تقهقر مدنية العرب والإسلام ، وفي بحثهم عن الأسباب المفضية إلى الانتقال من حالة التدنى والتدلى الى حالة التمدن أو التقدم ، أما المعلم العملي لهؤلاء المفكرين فقد تمثل بدون شك في واقع الانحطاط نفسه وفي التحديات

الصميمية التي اثارها غزو المدنية الأوروبية لعالم العرب الحديث» (٢٧) .

في رحاب هذا الإطار المرجعى إذن سنحاول الكشف عن مسافة المسكوت عنه بين المنطوق والمضمون في مفاهيم : التبعية ، التخلف ، الدكتاتورية . ما هي المساءلات المطروحة ، وما هي المفارقات المقابلة ، ضمن المنظور النقدي المزدوج أو المتعدد من ناحية ، والنقد السوسيولوجى للمقارن من ناحية أخرى ؟

يفرق ابن خلدون بين الحيوانات والإنسان بأن هذا الأخير «يدرك الخارج عن ذاته بالفكر الذى وراء حسه ، وذلك بقوى جعلت له في بطون دماغه ، ينتزع بها صور المحسوس ، ويجول بذهنه فيها فيجرد منها صوراً أخرى . والفكر هو التصرف في تلك الصور وراء الحس والجولان الذهني بالانتزاع والتركيب» (٢٨) . ثم يقوم بعملية التصنيف التالية لمراتب الفكر :

الأولى : تعقل الأمور المترتبة في الخارج ترتيباً طبيعياً أو وضعياً ليقصد إيقاعها بقدرته . وهذا الفكر أكثر تصورات ، وهو العقل التمييزي الذى يحصل منافعه ومعاشه ويدفع مضاره .

ثانياً : الفكر الذى يفيد الآراء والأدب في معاملة أبناء جنسه وسياساتهم أكثر تصديقات تحصل بالتجربة شيئاً فشيئاً إلى أن تتم الفائدة منها ، وهذا هو المسمى بالعقل التجريبي .

الثالثة : الفكر الذى يفيد العلم بمطلوب ، أو الظن وراء الحس لا يتعلق به عمل ، وهذا هو العقل النظرى ، وهو تصورات وتصديقات تنتظم انتظاماً خاصاً على شروط خاصة فتفيد معلوماً آخر من جنسها في التصور أو التصديق ثم ينتظم مع غيره فيفيد معلوماً آخر كذلك . وغاية إفادته قصور الوجود على ما هو عليه بأجناسه وفصوله وأسبابه وعمله ، فيكمل الفكر بذلك في حقيقته ويصير عقلاً محضاً ونفساً مدركة وهو معنى الحقيقة الإنسانية» (٢٩) .

هذا التصوير والتصوّر للفكر (والعقل) البشرى يقتدر أصلاً بموقف
ابن خلدون من نظرية المعرفة . وهو أقرب إلى لغة الوضعية التجريبية
الذرائعية في عصرنا ولكنه في منطق ابن خلدون ولغته ينهى «فكرة التوفيق
بين العقل والشرع حين جعل للشرع ميداناً وللعقل ميداناً آخر»^(٣٠)

وحين يعنون ابن خلدون بعض فصول مقدمته على هذا النحو : في أن
العرب لا يتقبلون إلا على البسائط و«في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا
بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم» و«في أن العرب إذا تغلبوا على
أوطان أسرع إليها الخراب» و«في أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك» و
«في أن العرب أبعد الناس عن الصنائع» فإنه لا يقصد الفطرة الميتافيزيقية
للعرب وإنما هو في مجال النقد المقارن يتخذ من العرب وإحدى مراحل
تاريخهم «عينة» اجتماعية لمرحلة التوحش في للتاريخ البشرى أو جغرافيا
البداءة . ولذلك نجده يقول في السياق نفسه «وعجم المغرب من البربر مثل
العرب في ذلك لرسوخهم في البداءة منذ أحقاب من السنين» وفي الفصل
نفسه يقول عن العرب «وهم مع ذلك أسرع الناس قبولاً للحق والهدى
لسلامة طباعهم من عوج الملكات وبراعتها من ذميم الأخلاق» .

إن فصل العقل عن الشرع وتمييز البداءة من الحضارة يجعل نقطة
الطلاق عند ابن خلدون ما نسميه في علم الاجتماع السياسي بإشكالية
السلطة ، وإشكالية الدولة . المفارقة هنا بين البداءة والحضارة هي
القاعدة المادية - الاجتماعية لمسألة «العصبية» التي تبدو العنصر الكامن -
الظاهر في تحولات الدولة والسلطة أولاً ، ثم تقلب الحضارات ثانياً . وابن
خلدون حاسم إلى نهاية المدى في الابتعاد بمعنى العصبية عن صلة الرحم أو
العرقية «إنما المعنى الذي كان به الالتحام إنما هو العشيرة والمدافعة» على
حد تعبيره حرفياً . وهو حاسم كذلك في أن الدعوة الدينية لا تحل مكان
«العصبية» التي تأخذ طريقها إلى التدهور والانحلال كلما حاول صاحب
الملك أن يتفرد بالحكم متخلياً تدريجياً عن «عصبية الأولى» أو الجماعة

الوطنية بلغة زماننا . وتتردى الحضارة كلما تهاوى الإنتاج وقلت الوفرة ، وصارت الأحكام لأولى الأمر من خارج العصبية .

هكذا تصل العقلانية الخلدونية إلى الربط العضوى بين القمع وفقدان السيادة وهجران التمدن في منظومة موحدة من القيم والمعايير والبنى الذهنية والأشكال المعرفية التى تنتهى بمساحة العصبية والدولة تقابلها مفارقة البداوة والحضارة على قاعدة راسخة من المؤسسة والإطار الاجتماعى والبنية التحتية والإطار المرجعى من دون أن تكون هذه كلها من مصطلحات المعجم الخلدونى على الإطلاق . ولكنها تتسجم كادوات للبحث المنهجى مع نوعية الإشكالية الخلدونية المندمجة في إشكالية عصرنا (العربى) الحديث . إشكالية التخلف والدكتاتورية كوجهين لعملية واحدة هى الارتباط البنئوى بمصلحة (وتقافة) الغزاة المباشرين أو غير المباشرين ، أو مانسميه في كلمة واحدة : التبعية وهى جذره يختلف عن جذر التخلف والدكتاتورية في البلدان المستقلة .

إننا نواجه في هذه الحال فيضاً من الشكوك حول مصطلح «التخلف» ذاته قبل ان يصبح «مفهوماً» محدد الدلالات . نواجه مثلاً من يقول :

- «كلمة التخلف ليست مفهوماً علمياً» .
- فالقول أن المجتمع العربى (متخلف) لا يعنى من العلم شيئاً» .

● «... والتخلف على حد علمنا هو مفهوم أيديولوجى بروجوازى له دور محدد بضرورة إخفاء علاقة السيطرة الإمبريالية ، ونقل الصراع الرئيسى من صراع طبقى ضد الإمبريالية إلى صراع غير طبقى هو فى أحسن حالاته مباراة رياضية بين (عالم التقدم وعالم التخلف) هدفها لحاق هذا بذاك» .

● «... أن (مفهوم التخلف) يستند في أساسه النظرى إلى منطق ضمنى من التقسيم هو منطق كمى يأخذ القوى المنتجة مقياساً له ، بمعنى أن تقسيم العالم يقاس على تطور القوى المنتجة وهو يفترض أيضاً أن تطور

هذه القوى ليس محدداً إلا بذاته ، أى أن حركته ليس لها حد ، فهي تسير في خط واحد مستمر هو خط صاعد دوماً . في ضوء هذا المنطق وحده يمكن التكلم على تقدم أو تخلف . لكن هذا المنطق هو منطق طبقي . وهو منطق الأيديولوجية البرجوازية بالذات . فالبرجوازية هي التي تنظر إلى الحركة في تطور القوى المنتجة على أنها حركة تقدم مستمر لا يحدّها عائق ولا تحدّها بنية . ولقد وجدت النظرة الطبقيّة هذه تعبيرها الأيديولوجي في الوضعية التي أسسها أوجست كوت«^(٣١) .

هذا هو النقد الماركسي (العربي) لمصطلح التخلف ، فماذا يمكن أن يكون عليه النقد الماركسي (الغربي)؟ يقول أحد رموزه اللامعة في فرنسا: «إذا كانت مشكلات الشعوب المحرومة تسمى مشكلات (البلاد المتخلفة) ولا تحمل اسماً أدق علمياً ، فإنما يرجع ذلك إلى الشعوذة التي تمارسها - عن وعي أو بدون وعي - الأيديولوجية البرجوازية (...) إن الاقتصاديين الذين يستخدمون اصطلاح (البلاد المتخلفة) دون نقد يسلمون صراحة أو ضمناً بالفكرة القائلة بأن تلك البلدان المسماة (بالمخلفة) توجد حالياً في مرحلة من مراحل النمو الاقتصادي متخلفة عن تلك التي بلغتها البلدان المتقدمة . وهذه الفكرة لا تعبر - بصفة عامة - عن الواقع . إن الفكرة خاطئة لأن البلاد التي تسمى «مخلفة» توجد في وضع مختلف جذرياً عن ذلك الذي كان سائداً قبل قرنين أو أكثر في البلدان الصناعية»^(٣٢) .

يتفق النص العربي والنص الغربي ، ماركسياً ، في أن التخلف مفهوم برجوازي ، وبالتالي فهو ليس علمياً . يحدد النص الغربي الإطار المرجعي لهذا المفهوم دون أن يسميه ، وهو العالم الاقتصادي الأميركي روستو صاحب نظرية المراحل الخمس للإنتلاق . وبالعكس ، لا يحاول النص العربي أن يحدد إطاراً مرجعياً لمصطلح «مفهوم برجوازي» ، وكأننا نسلم بأن مفاهيم الأيديولوجية (أم الأيديولوجيات ؟) البرجوازية في الغرب ، هي ذاتها مفاهيم البرجوازيات العربية أو أن المفهوم الأيديولوجي الغربي هو

«الطلق» المركزي الذي تقاس عليه النتائج المفاهيمية للأطراف .

إن نقد نظرية التخلف يشتمل معانيها البرجوازية ضرورة قصوى . لا تلغى الوجود الموضوعي للتخلف ذاته ، مهما اختلفت زوايا الرؤية . إن إلغاء الظاهرة لمجرد وجود تنظير برجوازي معها يلغى عملياً وفي نفس الوقت أية إدانة للبرجوازيات العالمية والمحلية فضلاً عن أنه يلغى الدور المحوري لهذه البرجوازيات في صنع «التخلف» وما يستتبعه من خلل جذري في النظام الدولي . وما يعانيه ثلاثة أرباع العالم من ويلات الحروب وأهوال الفقر . إننا وفقاً لهذا المنظور الماركسي التابع جوهرياً للستالينية الغربية وتشويهات المنظرين المتصينين على وجه التحديد ، لا نربح سلاح النقد الذي يميز الماركسية . وهو السلاح الذي نعثر عليه في الطرح التالي :

● «لا بد ... من أن نبحث في الأصول التاريخية لتكوّن مناطق التخلف في العالم ، فمن خلالها تكوّن المفهوم وتبلور»

● ويمكننا .. أن نميز بين فترتين تاريخيتين : الأولى تنتهي مع بدايات القرن التاسع عشر بعد أن كانت قد بدأت في زمن أو آخر من القرن الخامس عشر . أما الفترة الثانية ، فقد بدأت تقريباً من منتصف القرن التاسع عشر واستمرت حتى الآن »

● وتصور التخلف كعملية تحوّل هيكل تاريخية نتيجة للعلاقة التاريخية الشمولية بين الدول المستعمرة يعني : أولاً . أنه يظهر ويتطور مع إمكانية اختفائه كظاهرة تاريخية .

ويعني ثانياً : أنه مرتبط بمرحلة تاريخية من مراحل التطور البشري ، هي المرحلة التي ساد فيها النظام الرأسمالي الاقتصادي العالمي .

ويعني ثالثاً : أن هذه العلاقة بين المستعمر والمستعمّر تمتد أيضاً إلى المستوى الداخلي المكمل للنسق العالمي . وللقضاء على هذه العلاقة لا بد من إضعافها توطئة للقضاء عليها^(٣٢) .

هذا النقد ليس «تعريباً» للمصطلحات وأدوات التحليل ، فالالاقتصاد على ذلك في الفكر العربي الحديث جعل من التعريب في كثير من الحالات أقوى دعائم التعريب . وإنما هذا النقد - الماركسي في الصميم - هو تأصيل مزدوج ، للمنهج والسوسيولوجيا . ليست الماركسية هنا سلاحاً مجرداً ، ليست سلاحاً تابعاً وتابعاً لنظام بنوي مغاير أو مفارق ، وإنما هي «سلاحنا» هنا والآن . لا يعود التخلف مقولة برجوازية أو فرضاً أيديولوجياً غريباً ، وإنما هو ظاهرة بنيوية لها تاريخ ولها جغرافيا ولها اقتصاد ولها مجتمع ، بل ولها سيكولوجية : «يعاش التخلف على المستوى الإنساني ، كنمط وجود مميز له ديناميته النفسية والعقلية والعلائقية النوعية . والإنسان المتخلف ، منذ أن ينشأ تبعاً لبنية اجتماعية معينة ، يصبح قوة فاعلة ومؤثرة فيها . فهو من ناحية يعزز هذه البنية ويدعم استقرارها ، وهو من ناحية ثانية ، يقاوم تغييرها نظراً لارتباطها بينيته النفسية . العلاقة إذن جدلية بين السبب والمسبب (البنية والنمط الإنساني الذي ينتج عنها) مما يحتم علينا الاهتمام بهما كليهما عند بحث حالة أحد المجتمعات المتخلفة»^(٣٤) .

إن التأصيل الماركسي لظاهرة التخلف يربطه بالتبعية كنظام شامل للاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة «ويأتى في المقدمة منها نظم امتلاك واستغلال الأرض وتتمير رأس المال»^(٣٥) .

أما وجهة نظر الدوائر الأكاديمية - الاستراتيجية ، في الغرب فإننا نطالعها على الوجه الأكمل في التقرير العام للجنة الأمم المتحدة بأميركا اللاتينية ، والذي قدم في إبريل (نيسان) ١٩٧٩ (المؤتمر المنعقد بكامل هيئته في لاجاز) . يقول التقرير المذكور : «أما بالنسبة (للمعجزة البرازيلية) فإنها لم تتناول سوى ١٠ ٪ من السكان الذين استأثروا بثلاث النواحي الإنتاج الوطنية الخام ولم يتركوا سوى ٣ ٪ إلى الـ ٤٠ ٪ الأفقر»^(٣٦) . وتبعاً لذلك فإن الخلل الهيكلي في النظام الدولي سيبلغ بعدد العاطلين رقم

المليار عام ٢٠٠٠ وأن ٥٠ ٪ من مشتريات المنتجات الصناعية سيكون مخصصاً للتجهيزات العسكرية^(٣٧) . وينقل التقرير إعلاناً لمدير المنظمة العالمية للصحة في ٢٢ مارس (آذار) ١٩٧٩ جاء فيه أنه «من أصل ١٢٥ مليون طفل ولدوا عام ١٩٧٨ سيموت ١٢ مليوناً خلال سنة ، وإن يتمتع عدد كبير من الباقين بصحة جيدة ولن يتوصلوا إلى امتلاك الطلاقات البشرية الكاملة . ويعيش ٨٠ ٪ من الأطفال في بيئة تتميز بسوء التغذية والافتقار إلى المياه الصحية وتقش الأمراض»^(٣٨) أما نسبة نمو الإنتاج الوطنى لكل نسمة فقد تدنت عن الـ ٢ ٪ في نصف بلدان (العالم الثالث) الإثنين والتسعين . ويعنى ذلك أن النمو ـ عملياً كان معدوماً (٣ دولارات في السنة)^(٣٩) . ويصبح من الطبيعي أن يجىء هذا التعليق بالغ التهذيب على هذا النحو فقد نظمت البلدان للصناعية المجاعة في العالم الثالث بالقدر نفسه من المنهجية والروح العلمية اللتين وضعتهما في إنتاج القنبلة الذرية»^(٤٠) .

بعدئذ يحدد التقرير ما يسميه بالمسألة العالمية في المشكلات الخمس الرئيسية التالية :

- ١ - التكاثر السكانى العالمى .
- ٢ - التسلح المفرط وخطر التقدم النووى وخطر المواجهة .
- ٣ - النقص في الطاقة .
- ٤ - اختلال التوازن بين الشمال والجنوب «إن الجهاز العالمى الحالى الذى تفتت فيه العالم الثالث الى ١١٤ بلداً لم يسمح وإن يسمح للجنوب بأن يسير نحو التقدم» (هذا التحديد ص ٥٤ من الترجمة العربية) .
- ٥ - أخطارخلل التوازنات البيئية يتبع ذلك أربع مشكلات أو نتائج .
- ١ - اختلال التوازن الغذائى .
- ٢ - النمو والبطالة ورأس المال وصعوبات التصنيع .
- ٣ - نوعية الإنسان (كيفية العناية بمليون مولود جديد كل خمسة أيام على الأكثر) .

٤ - كيفية إدارة عالم يضم من ٨ إلى ١٠ أو ١٢ مليارات من البشر :
النظام العالمى الجديد^(٤١) .

ثم يصل التقرير إلى التحديدات السوسيوإلوجية النوعية (كبيان عن
العالم الثالث) فيرسم ثلاث حلقات فى سلسلة واحدة :

● الحلقة الأولى : الصعوبات العملية

١ - القومية الضيقة (١١٤ دولة تواجه جبهة الشمال الخمسة) .

٢ - التبادل الدولى الحر .

٣ - أخطاء الأهداف (كالتمثل بالغرب ، والتوهم بالاستدراك ،
وأخطاء المساعدة ، والعامل الزمنى ، ومشكلات إدارة سياسة تنمية حقة
ودفعها) .

● الحلقة الثانية : الصعوبات الواقعية

١ - الازدحام السكانى كمائق للتنمية

٢ - التمدن المفرط كتهديد البطالة والمجاعة والانفجار الاجتماعى .

٣ - الصعوبات الزراعية والتهديد بالمجاعة .

٤ - الافتقار إلى البشر الفاعلين .

● الحلقة الثالثة : الصعوبات المتوقعة

١ - تباطؤ النمو العالمى وانعكاساته على نمو العالم الثالث .

٢ - غلاء الطاقة المتصاعد

٣ - التدهور البيئوى : التصحير .

٤ - مشكلات التصنيع الحقيقى وملابساته^(٤٢) .

إن هذا التقرير الدولى (الغريبى ؟) الشامل ، هو أقرب إلى عمليات
المسح السوسيوإلوجى الميدانية ، وبالتالي فقد جاء وصفاً من حيث الشكل
تجزئياً من حيث المضمون . ولكنه فى النتيجة العامة لا يربط التخلف
بالتبعية وغياب الديمقراطية من جوهر النظام العالمى السائد الذى يقوده

الغرب . بل هو يربط التخلف أحياناً بأقدار الطبيعة كالجفاف أو التصحير أو التكاثر السكاني ، وأحياناً أخرى يلقي باللوم على الذين «يتمثلون بالغرب» أو «يفرطون في التمدن» . هذه النتائج هي ثمرة منهج التحليل ، وليست ثمرة غياب التخلف الذي يؤدي - حسب التقرير- إلى دمار العالم . إن الخلل الهيكلي في النظام الدولي لا يؤدي فحسب إلى المجاعة والقمع في البلدان المتخلفة ، وإنما هو يؤدي إلى ظواهر العنف العالمية داخل الغرب نفسه .

التخلف إذن ظاهرة موضوعية تختلف بشأنها زوايا الرؤية ومنهج التحليل ، ولكن إحصاء عناصر التخلف من واقع التحليلات المتعارضة ، يساعدنا في المقارنة والتقاط ما هو عام ويصلح معياراً موضوعياً .

تحليل أول (لبول هوفمان) :

١ - الأمية .

٢ - نقص المستشفيات والمدارس ودور الثقافة .

٣ - انخفاض مستوى دخل الفرد .

٤ - لا مصانع قومية تملكها الدولة .

٥ - نقص موارد القوى المحركة والكهرباء .

تحليل ثان (الفريد سوفي)

١ - ارتفاع نسبة الوفيات (وخصوصاً الأطفال) .

٢ - انخفاض مستوى العمر

٣ - ارتفاع الخصوبة

٤ - سوء التغذية .

٥ - الأمية .

٦ - تفوق المشتغلين بالزراعة على المشتغلين بالصناعة .

٧ - انخفاض نسبة تشغيل الأيدي العاملة .

٨ - انحطاط المستوى الاجتماعي للمرأة .

٩ - تشغيل الأطفال .

١٠ - عدم وجود طبقة وسطى لها وزنها في المجتمع

١١ - الخضوع لنظام حكم تعسفى اوتوقراطى .

تحليل ثالث (ليفى شتراوس)

١٢ - ضعف استهلاك الطاقة .

١٣ - وجود نظام مترممت للتدرج الاجتماعى^(٤٣) .

تحليل رابع (نبيل السمالوطى)

١ - نقص رؤوس الاموال وعدم كفايتها .

٢ - تخلف طرائق الإنتاج

٣ - انخفاض مستوى دخل الفرد والمستوى المعيشى العام .

٤ - تخلف البناء القائم للتصنيع

٥ - سوء إدارة المنشآت وخاصة القطاع العام .

٦ - سوء استخدام الموارد الاقتصادية القائمة .

٧ - سيادة الإنتاج الأولى والاعتماد عليه في قطاع التصدير .

٨ - دوام المديونية الخارجية .

٩ - يمثل الدخل من الصادرات نسبة كبيرة من الدخل القومى .

١٠ - الاعتماد شبه المطلق على المواد الأولية والزراعية أو

التعدينية^(٤٤) .

تحليل خامس (بيان ندوة فكرية عربية)

١ - الأمية الأبجدية

٢ - أمية المتعلمين .

٣ - وضع المرأة

٤ - تعاظم سيطرة القطاع الربوى من الرأسمالية التجارية على

الاقتصاديات العربية وغياب القاعدة الصناعية .

٥ - تخلف التعريب

٦ - الفقر العام .

٧ - التكوين الاجتماعى (الطبقي، القبلى .. الخ)^(٤٥) .

إن التحليلات الثلاثة الأولى (من الغرب) قد أبرزت عناصر : الأمية - نقص الغذاء - نقص الخدمات - وضع المرأة - العمل الزراعى الأوتوقراطية والمراتبية .

بينما أبرزت التحليلات العربية (الفردية والجماعية) هذه العناصر : الأمية - عدم اكتمال وسائل التطوير الراسمالى - غلبة القطاع التجارى - وضع المرأة - الفقر .

سنلاحظ أن الفريقين (الغربى والعربى) يشتركان أساساً فى ثلاثة مظاهر أو مؤشرات (لا عناصر) للتخلف هى : الأمية ووضع المرأة ونقص الغذاء .

ولكننا سنلاحظ فى الوقت نفسه افتراقاً نوعياً يباعد بين الفريقين إلى الحدين الأقصىين : فالفريق الغربى يشير إلى الأوتوقراطية والمراتبية (أى مسالمة القمع فى بناء الدولة والمجتمع والفرد) ؛ بينما يركز الفريق العربى على مسالمة التبعية كجوهر لمساواة الغرب عن التخلف والقمع . الفريق الغربى يتعامل مع العينة بمفطوق «الطبيب» الذى تم استدعاؤه لإنقاذ «هذا النوع من البشر» فهو يرى سلفاً من الإدانة الرمزية : التشخيص والتوصيف والتبويب ، هذا عمله ، وليس البحث عن الجذور التى تشنق (الغرب) . أما الفريق العربى : فيعالج العينة كجزء منها فى وضع المرأة . يرى المؤشرات ، ولكنه يرى العناصر أيضاً : الراسمالية الربوية التابعة ، والباقى تفاصيل . الأمية ووضع المرأة وسوء التغذية لا تصلح أن تكون من التفاصيل . لأن التخلف فى بلاد أخرى لم يحل دون محو الأمية وتحرير وضع المرأة فى كفالة التحرير الوطنى والاجتماعى العام . وهولم يحل دون الفقر ، ولكن التكوين الطبقي أو القبلى المختل لمصلحة وكلاء الغرب ، هو الذى يصل بالفقر عند طبقات وفئات اجتماعية منتجة إلى حد المجاعة .

التخلف إذن ليس توصيفاً كيمياً ولا هو جوهر ثابت ، وإنما هو مجموعة من العناصر المرتبطة بنيوياً - في الحالة العربية - بمرحلة التبعية ، وما سبقها من تاريخ اجتماعي في ظل الهيمنة العثمانية ، إن التبعية الاقتصادية (والسياسية ؟) لاحتكارات الغرب منذ إسقاط تجربة محمد علي الاستقلالية في مصر ، تضعنا بمواجهة الإشكاليات الخمس التالية :

- ١ - مركزية الغرب .
- ٢ - تراكم المعرفة العالمية .
- ٣ - خصوصية المعرفة .
- ٤ - الانقطاع عن مرحلة الحضارة العربية في العصر الوسيط -
- ٥ - سقف النهضة الحديثة .

وهي الإشكاليات التي تصاحبنا علناً أو مسكوتاً عنها . وهي التي نلد مساءلاتها الخاصة ومفارقاتها على طول الطريق العربي من سيوسيلوجيا المعرفة إلى سيوسيلوجيا الحضارة .

ولعل المسألة التكنولوجية تستوعب وحدها العناصر الرئيسية في الإشكاليات الخمس ، وخاصة أن التكنولوجيا كانت هي (الغرب) في معادلة النهضة «الإسلام والغرب» أو الفترات والعصر . وخاصة كذلك أن هزيمة ١٩٦٧ قد أفرزت تياراً «تكنولوجيا» في الفكر العربي الحديث يرى أن صراعنا مع الصهيونية هو صراع حضاري جوهره التفوق التكنولوجي . ولم يكن هذا التيار طارئاً ، بل هو مستمر يقول «ليست الصحراء بدواة العيش فحسب ولكنها بدواة النفس والعقل والفكر . ومادامت الصحراء الحيز الكوني العربي الأكبر ، فإن الكيان العربي وكيان العربي مهدد بأن يظل بدوياً أي متخلفاً مهماً بلغ الأخذ وارتفع الاقتباس من حضارات الآخرين أو من الحضارة الكونية الحديثة . ولذلك لا بد أن يقتزن التحول من البدو إلى الحضارة أو من التخلف إلى التقدم بالتحول من البوادي المغبرة إلى الحواضر المخضرة . والثورة العلمية التكنولوجية تضع هذا

التحول في متناول الإنسان العربي كما وضعته في متناول الإنسان الأميركي والسوفيياتي في الصحارى الأميركية والآسيوية . وليس على العربي إلا أن يعي حقيقة ما جرى في الأوطان الأخرى ليستحدث ما هو أفضل منه في وطنه . وليس صحيحاً أنه ، وهو صانع الحضارة الأول . يعجز عما قدر عليه الآخرون . إن عليه أن يكسر (طوق العجز) الذي يحاول أن يفرضه عليه الاسرائيليون والاستعماريون»^(٤٦) .

هذا النص النموذجي في تمثيل التيار (التكنولوجي) إن جاز التعبير في الفكر العربي المعاصر . يقول لنا بأفصح لسان خلدوني أن البداوة ترادف التخلف . ولكن التحول إلى الحضارة أصبح ممكناً ، وقد كان مستحيلاً في العصر الخلدوني . هذا التحول لا يحتاج منا إلى شيء . لأنه قد (حدث) بغير (إرادتنا) ولا «جهدنا» فقد (وضعته) التكنولوجيا «في متناول أيدينا» . ما المطلوب إذن ؟ أن (نعى) (حقيقة) ما جرى في الأوطان الأخرى . وحينذاك سوف نستحدث (ما هو أفضل) . لماذا ؟ لأننا «صانعو الحضارة الأول» . ولماذا تخلفنا ؟ بسبب (طوق العجز) الذي يفرضه الآخرون .

والنتيجة هي أنه ليست لدينا مشكلة . والمفارقة هي أن هذه الدعوة – العلمية التكنولوجية – تتبنى على مجموعة من المعجزات : أولها أن الحل في أيدينا ونحن لا ندري . وثانيها أننا يجب أن ندري ما فعله الآخرون . وثالثها أن هؤلاء الآخرين هم الذين أصابونا بالعجز الحضاري . ورابعها أنه عجز غير طبيعي حين يصيب صناع الحضارة الأولين . هذه المعجزات – المتناقضات تلقى إمكانية «البسوح» بما سكت عنه النص . كيف أصبح صناع الحضارة من أهل البداوة ؟ وكيف يمكن لأصحاب التكنولوجيا أن يمنحونا إياها وقد طوقونا بالعجز ؟

يجيب أحد أبناء هذا التيار نفسه «وفي الوطن العربي يدرك الحكام والزعماء من محمد على حتى اليوم ما للعلم من قوة . وهم يرغبون فيه

ويسعون إليه وغالباً ما يدفعون الكثير مقابلته : غير أن هذا السعى للحصول على منتجات العلم لم يؤد إلى رعاية تلك القيم والمؤسسات الضرورية لازدهار هذا العلم»^(٤٧) .

كيف كان ذلك ؟

«إن عدم وجود تقليد علمي ثابت في الوطن العربي . واعتماد متخذي القرارات على عدد صغير من المستشارين الفنيين ، والسهولة التي يدعى بها الأفراد لأنفسهم عن غير حق أدواراً هامة ، وعدم مأمونية السلطة ، والسهولة التي يمكن بها للأفراد غير المؤهلين التقدم نحو قمة جهاز حزبي ، وتسييس المهنيين عنوة ، ومن ثم تحويلهم إلى أناس يعطون موافقتهم دون تفكير أو مناقشة ، والسهولة التي يمكن بها إرهاب المفكرين والعلماء وأصحاب الآراء المستقلة وإجبارهم على الصمت ، كل ذلك قد أدى الى شلّ ما يعرف باسم نظام العلم والتكنولوجيا الذي أقيم بمشقة على الورق»^(٤٨) .

هذا النص يضيف إلى النص السابق ولا يحذف منه . إنه لا يتكلم عن استحقاقات الصانع الأول للحضارة ولا عن المنحة التي تضعها الثورة العلمية في متناول أيدينا ، فهذا كله متضمن ولا يحتاج لإعلان أن «نظام العلم والتكنولوجيا» قد أقيم ولو «على الورق» والمسافة بين الورق والواقع قد طالت بسبب القمع .

وإذا قبلت الحرية غداً ؟ يكتب النص جوابه المؤكد : نفوز بالعلم والتكنولوجيا . وإذا كانت ألمانيا الهتلرية وإيطاليا موسيليني وروسيا ستالين وإسبانيا فرانكو قد عرفت كلها الدكتاتورية والثورة العلمية التكنولوجية ، فما العمل ؟

لا يأتينا الجواب أبداً من داخل التيار (التكنولوجي) وإنما سنتخذ من الفرض التالي بوصلة تهدينا إلى «أن المعرفة التي لا توظف لكسب معرفة جديدة غير قادرة على البقاء ، ويكون مصيرها الانحلال ومن ثم

الاختفاء»^(٩٩) . لذلك يصبح مهماً أن نستمع إلى ما يمكن تسميته
باحتمالات الأجوبة .

هناك احتمال -جواب ، يقول «في الوقت الذي تمتلك فيه الدول المتقدمة
صناعياً أكثر من ٩٥ ٪ من التكنولوجيا العالمية لا تزيد حصة مجموع الدول
من هذه التكنولوجيا - أحد أهم العوامل حسماً في سرعة الإنماء
الاقتصادي لأي بلد - عى أكثر من ٥ ٪ وهذه الفجوة الهائلة في التقدم
العلمي والتكنولوجي وانعكاساتها على النواحي الاقتصادية لازالت وبحكم
استمرار الثورة التكنولوجية تتسع باستمرار اعتماداً على الحقيقة القائلة
أن معايير التقدم الاجتماعي لا تظهر من الإحصائيات التقليدية لدخل
الفرد وغيرها من الإحصائيات ، ولكنها تتركز في قدرة أي مجتمع على
الانطلاق لمحاولة الوصول إلى درجة من الاكتفاء الذاتي لأن الحركة
المستمرة الذاتية هي المقياس الحقيقي لقدرة أي مجتمع على التقدم
الحضارى . وهذا التقدم والنمو الاجتماعي لا يمكن أن يقتصر على مجرد
استخدام التقنيات والأساليب الحديثة ، بل إن تقييم وإعادة بناء البنى
الاقتصادية والاجتماعية عملية واجبة وملحة في إعادة بناء أي مجتمع وفق
أسس علمية»^(١٠٠) .

هذا الاحتمال الجواب يكاد يستغنى -ياساً - عن التكنولوجيا ، طالما
أن الفجوة تتسع يوماً بين أصحابها والمحرومين منها ، وطالما أن الاكتفاء
الذاتي هو المقياس الصحيح للتخلف والتقدم ، وطالما أن التقدم ممكن بغير
الاقتصار على استخدام التكنولوجيا . المسكوت عنه في النص هو اعتبار
التكنولوجيا أداة للاستخدام . أما الإقصاء الأخير عن إعادة بناء
المجتمع «على أسس علمية» فهو يكبت منهجاً في التغيير لا يحتاج في ظن
صاحب الاحتمال إلى التكنولوجيا .

الاحتمال الثاني للجواب هو «أن مجتمع الاستهلاك يفترض ثمناً
اجتماعياً وسياسياً عالياً ، فالنظور التقدمي في مجتمع الاستهلاك لا يتوافق

على المدى البعيد مع تطور الديمقراطية ، لأنه يؤدي إلى بروز فروقات متزايدة بين العملية السياسية والعملية الاقتصادية . ويحاول المجتمع إصلاحها بتأخير العملية الأولى بدلاً من إصلاح العملية الثانية . ويفترض وجود مجتمع الاستهلاك في الرأسمالية المحيطة توزيعاً غير عادل لثمرات التكنولوجيا المنقولة من المركز نحو البلدان المحيطة»^(٥١) .

يتأثر هذا الاحتمال تأثيراً واضحاً بنظرية المركز والأطراف حيث تصبح التكنولوجيا ، كما هو الحال في الاحتمال السابق ، كماً قابلاً للتوزيع (العادل أو الظالم) كأنها جزء من الموارد الأولية يقبل (الانتقال) بشروط المالك (الأصل) لذلك يصبح التوازن بين الاستيراد والاستهلاك هو إشكالية التحول الاجتماعي من التخلف الاقتصادي إلى (التقدم) السياسي ، بينما يفترض الاحتمال عكس هذا التوجه تماماً : التطوير الاقتصادي المعتمد على «حصّة عادلة» من التكنولوجيا هو الذي (ينبغي) أن يسبق (السياسة) حتى يمكن درء التخلف والدكتاتورية معاً .

إنّ ، نحن هنا بمواجهة «النظام الطبقي العالمي» حيث يتحول المجتمع الوطني بأسره إلى «طبقة دنيا» من طبقات المجتمع الدولي . ينتهي بنا هذا التصوّر إلى دمج تعسفي للتناقضات الاجتماعية المحلية استعداداً لنقدم (وطنى) مقبل يلزمه تأجيل الصراع . الترجمة السلطوية لهذا التأجيل هي القمع ، الذي يؤدي إلى تغييب الاستقرار وحضور «التخلف» من جديد . في الواقع ، هولم يذهب ، والمقصود هو الإبقاء عليه مع مضاعفات الإخفاق (التكنولوجي) .

ويبقى الاحتمال - الجواب ، الثالث ، الذي يقول «في سبيل إحكام حلقة التفرغيب . عمد محتكرو التكنولوجيا لتطوير أسلوب معين لإنتاجها يقوم أساساً على ما يدعى بـ (الحرمة التكنولوجية) و(السلسلة التكنولوجية) وهكذا ففي الوقت الذي يؤدي إنتاج التكنولوجيا على شكل

حزمة إلى التكامل الداخلى للوحدة التكنولوجية ، مما يصعب تفكيكها وتكييفها لما يتواءم ووضع البلدان النامية ، ولإرغامها على قبول العقد على أساس المشروع الجاهز أو المفتاح باليد ، يقوم مبدأ السلسلة التكنولوجية بربط تلك الحزمة بحلقات تتكامل فيها مع التكنولوجيا الأم في البلد المصدر ، وبهذا تغدو التكنولوجيا مجرد استزراع لجزاء غريبة في جسد ذى بنية غير قادرة على تطويع أو تمثيل تلك الأجزاء الدخيلة والوثيقة الصلة بجسد آخر يختلف جذرياً عن الأول في بنيته وآلية عمله . والتكنولوجيا بهذا المعنى ما هى إلا عدد وآلات أو مصانع جاهزة ، تعمل جميعها بأزوار لا يفهم كنهها إلا أولئك الذين صنعوها ، وذاك هو قمة التغريب وإضفاء صفة الصنمية عليها^(٥٧) .

يتعامل هذا الاحتمال مع التكنولوجيا باعتبارها « سرّاً » يحتكر الغرب معرفته . وهو يوظف هذا السرّ في إنتاج السلع التى نستطيع استيرادها من دون « السر » حتى يشدنا (الغرب) إليه دائماً ، يشد (احتياجنا) إلى السلعة ولا نقدر نحن على الفوز بالتكنولوجيا رغم (احتياجه) إلى (سوقنا ونفطنا وأموالنا) .

هذا الاحتمال يسكت عن الشرق المتخلف (الصين ، الهند ، باكستان) الذى اكتشف بعض السر . ومن ثم أوصله إلى مراحل من الإنتاج النووى . بمفهوم التغريب يكبح النص إمكانية الانفلات من ريقة التبعية ويكبت العلاقة البنوية بين الاقتصاد والمجتمع والسياسة .

احتمالات الأجوبة الثلاثة لا تقضى بنا إلى نسق من الافكار - المفاتيح لإشكالية الترابط الكلى بين التبعية والتخلف والقمع . التعميمات تسكت عن سياق المساءلات والمفارقات التى تصوغها الإشكالية حتما .. فقد تسبب القهر الاستعماري المباشر في عزل المستعمرات عن تقنيات الإنتاج السلعي بعد أن سيطرت أوروبا على معرات المألحة الاستراتيجية ومصادر الخامات الأولية . وقد تسبب ذلك في التخصصات الأولية كذلك لدى شعوب

المستعمرات ، فكان أن حيل بينهم منذ البداية وتطور البيئة التكنولوجية .

كانت قوى الإنتاج المحلية هي صاحبة الحق التاريخي في المعرفة التقنية ، ولكن رأس المال المالى الوافد لاستثمارها ، فرض عليها مستوى ونوعيات من الانتاج البسيط وأباح لنفسه مستوى آخر ونوعيات مغايرة فرضها على نمط الاستهلاك وحجبها عن مجال الإنتاج المحلى . كان ذلك تقسيماً للعمل بمساحة الكرة الأرضية ، ازداد إحكاماً واتساعاً مع التراكم المعرفى والتطور التقنى وتعاضم الحاجات البشرية وتعددها . ولم يعد ممكناً مع مضاعفات هذا التقسيم المضطربة سوى استيراد التكنولوجيا من جانب الشعوب المستعمرة أو المستقلة حديثاً : لـ « استخدامها » في الأغلب الأعم ، أو لاستنزاعها ، مما يدفع قوى الإنتاج المحلى لأن تعاني اغتراباً هو أحد وجوه التبعية . خاصة وأن الإنتاج الأجنبى السلقى المستورد ، يلبى في الأصل احتياجات غير محلية ، تعممها التكنولوجيا المستوردة أيضاً في اطار مجتمع الاستهلاك .

لذلك ، فإن ما يسمى لدى البعض بـ « فائض القيمة التاريخى » (٥٣) هو الجزء المصدّر من مركز إنتاج السلعة ، وبالتالي فهو أداة الدمج - عنوة - لاقتصاد البلد المستعمر أو المستقل حديثاً في الدورة الفولاذية للاقتصاد الرأسمالى العالمى . وهو ما سمح « للثورة » الصناعية الاولى في أوروبا أن تكون « ثورة مضادة » لقارات آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية . هذا هو الجذر النابت في أرض القرن الماضى ، وقد تفرع الآن في ما يسمى بالثورة العالمية التكنولوجية التى قامت فعلياً بتعميق التخلف في البلدان التابعة . بل إن السلاح النووى - أعلى مراحل هذه الثورة في مجال التصنيع العسكرى - يكرس الفجوة العالمية التى تهدد في خاتمة المطاف بدمار الكرة الأرضية .

وقد كان من شأن هذه الفجوة الأخذة في الاتساع أن أصبح مستحيلأ في ظل النظام الدولى الراهن تطوير التنمية المستقلة تطويراً ديناميكياً

وراديكالياً . وهو الأمر الذي ينعكس سلباً في المزيد من ربط النشاط الإنتاجي الرئيسي بالمركز الخارجي ، أي ترسيخ التبعية في حضن هيكل اجتماعي يسمح بقاعدة فسيحة من وكلاء الاحتكارات الأجنبية . إن « الاستثمارات » المصرفية و « المساعدات » الدورية من مراكز الاحتكارات ، هي تدعيم مباشر لارتباطات التبعية وتحويلها من « حصّة » لرجال المال والأعمال المطيعين إلى أسلوب اقتصادي شامل لمختلف الطبقات . ومن هنا كان التخلف ظاهرة معقدة ومتشابكة وتاريخية و « تعنى ببطء الحركة في تحقيق النمو الذاتي لها (وليس في أثنائها) (وليس ، وبغيرها) وهي تتبع أصلاً من تأثيرات تفاعلية مشوهة خارجة (وليس ، متأصلة في كيان المجتمع بيولوجيا أو وراثياً) مع بنية العلاقات الاجتماعية داخل المجتمعات المسيطر عليها » (٥٤) .

ولذلك فإن « لب المشكلة ليس هو التخلف بمعنى نقص الموارد والمؤسسات وقنوات الاتصال مع مركز المعرفة العلمية ، إنما وبالأحرى ظاهرة الإدامة الذاتية للتبعية Self-Perpetuating » (٥٥) .

ونخلص من ذلك إلى أن الترابط الوظيفي بين التبعية والتخلف هو الذي يصوغ إشكالية القمع . إن ما يسمى في بلادنا بحكم الفرد ، لا يفصح عن الظاهرة الأكثر تركيياً والمسكوت عنها . هذه الظاهرة هي أن الدكتاتورية عندنا ليست نظام حكم ، وإنما نظام اجتماعي شامل ، هو مزيج من المراتبية والأوتوقراطية والثوقراطية . وكما أن التبعية ليست فقط بسبب القهر الخارجي ، وكذلك التخلف ليس فقط بسبب التبعية الخارجية ، فإن القمع ليس مرده الوحيد هو الخارج . وكما أن العناصر الرئيسية في التبعية أو التخلف يجب أن « تحضر » مجتمعة حتى تتحول من الإمكان إلى الفاعلية . كذلك الدكتاتورية ليست حضوراً لشخصية كريزمانية ، وإنما هي غياب لعناصر الديمقراطية في البنية الأساسية للمجتمع . هذا الغياب هو الذي لا يجعل - في الحالة العربية - من الحاكم أو الطائفة أو العرق أو

الأيديولوجية أداة للقمع ، وإنما يصبح التخلف هو الدكتاتور الحقيقى . وليس فى ذلك أية تبرئة لحاكم أو لقانون قمعى ، وإنما هو وضع « كل رمز للتخلف فى السياق العام . هكذا تصبح الامية ووضع المرأة والمجاعة من ظواهر التخلف ومن نتائج وادوات القمع فى اللحظة نفسها . ولكن « نموذج التنمية » فى الرأسمالية التبعية يقود الأمور فى اميركا اللاتينية مثلاً إلى « تقسيم المجتمع إلى أقلية من الأغنياء (١٠ ٪) تمتلك أكثر من نصف الدخل الوطنى . إن منطق نظام كهذا لا ينسجم مع الديمقراطية ويستتبع لجوءاً إلى القوة وإلى الكبح وأخيراً إلى الدكتاتورية »^(٥٦) ومن الممكن الإشارة فى هذا الصدد إلى أن الحزب الواحد قد تأسس « فى بلدان فيها السلطة السياسية والسلطة الدينية مختلطتين تقليدياً »^(٥٧) . فى هذا الخلط أو الاختلاط ، تتخذ « الوضعية المازقية » لوجود الإنسان المتخلف صورة « القهر الذى تفرضه عليه الطبيعة التى تغلت من سيطرته وتمارس عليه اعتباراتها ، والممسكون بزمام السلطة فى مجتمعه الذين يفرضون عليه الرضوخ . وإذ ذلك ، فإن سيكولوجية التخلف من الناحية الإنسانية تبدولنا على أنها ، أساساً ، سيكولوجية الإنسان المقهور . تثبت علاقات القهر والتسلط من ناحية ، ورد الفعل عليها من رضوخ أو تمرد من ناحية ثانية فى كل ثنايا وجود الإنسان المتخلف ، لأنها تكاد تكون من الناحية البنيوية الخاصة الأساسية للمجتمع المتخلف »^(٥٨) .

على هذا النحو نتعرف على خصائص الظواهر الكلية ، فاختلاط السلطة السياسية بالسلطة الدينية بالحزب الواحد والرأى الواحد فى الدار والمدرسة والمسجد أو الكنيسة ، والحزب هو الذى يشكل « سيكولوجية الإنسان المقهور » حيث يمكن للدين أن يتم نفيه داخل النص الطائفى . حينئذ لا تصبح العلمانية أكثر من « بديل جزئى » ، لأن الطائفية ظاهرة كلية « فهى « على علاقة وثيقة بالنظام الاقتصادى وبالنظام الثقافى التربوى »^(٥٩) .

لا بد من اجتماع جملة العناصر التي تشكل ثالث التبعية والتخلف
والدكتاتورية ، مهما احتاج ذلك إلى تمزيق بعض الأقنعة الأيديولوجية
لإبراز المكبوت في الخطاب والبنية الاجتماعية معاً .

وكما أنه ليس من خارج وداخل تلقى عليه المسؤولية حتى يتخلص من
المسألة أحد الطرفين ، فكذلك ليس من عنصر له السبق على الآخر ،
فالبداية والنهاية متداخلتان ، و كانت الدول العربية السلطوية الأكثر
رسوخاً ومتانة حركات قبل أن تصبح سلطة . وكما هي الحال في الفاشية ،
هناك اتجاه إلى الجماهير ضد السلطة التقليدية ، وقاعدة اجتماعية من
البرجوازية الصغيرة ، وايدولوجيا قومية تتمحور حول الكلاخ ، وتنظيماً
مهيكلاً يتنيل أحياناً بذيول مختلفة ، واستعمالاً للعنف غير الشرعي ،
وخصوصاً الحضور الساحق لرئيس كريزماي ، وللبس الذي يكاد يكون
عضوياً بين الدولة المفروضة والتنظيم الغازي . لا تكفي هذه المماثلات للدلالة
على أن النظم العربية نظم فاشية صرف ، بل هي تكفي لتشخيص بذور
الفاشية والرغبات المتجهة إلى ذلك والتي تنشط مجدداً في ساعات
الحماس ، ونظراً لماعليه الوضع من صيغة استعجالية . لكن حقيقة
التركيب السلطوي العربي تكمن في الطابع النوعي للمجتمع الذي
أفرزها .

بدءاً من هنا تصبح السلطة « معياراً وقيمة » وتكبح بقية المعايير
والقيم بلا هوادة . في صيغة أخرى تصبح السلطة « روح المجتمع »
ولا يعود ثمة خيار بين « أن يكون المرء حاكماً أو شعباً » ، و إما أن تكون في
دائرة السلطة أو لا تكون شيئاً ، « فالاستقالة أو الإقالة تعني الموت » .
السلطة في المجتمع المتخلف ليست البنية السياسية للطبقة الحاكمة ،
لأن التخلف يرفض الحكم بالوكالة ، فهو الذي يترفع على عرش السلطة ،
سواء كان ماضياً وجدانياً أو عادات وتقاليد أو تشريعات وقوانين
ومؤسسات

إن القاعدة الاجتماعية الفسيحة لدكتاتورية التخلف العربي ، تكمن في ذلك الخيزالذى تحتله البرجوازية الصغيرة الموزعة بين الإنتاج الأولى والتجارة ، وذلك الوزن الاستثنائى لقطاعها الموزع في أجهزة الدولة . بالإضافة إلى حلفائها من كبار الملاك والفئات الكمبرادورية .

هذه القاعدة الاجتماعية تصل بعض أجزائها إلى قمة السلطة ، وتظل الأجزاء الأخرى في النسيج الاجتماعى العام تمارس فعاليتها في تحويل الدكتاتورية إلى « فكر وسلوك » مسكوت عنهما ، لا يفضحهما التخلف ، ففي ذلك مقتله . ولأن الدكتاتورية أدواته الأولى في تكريس التبعية .

الهوامش

- (1) Chomsky, Noam "L'amerique et ses nouveaux mandarins, Paris 1969 (P . 208 — 302) .
- (2) Brinbaum, Norman "The crises of Industrial Society " — New York 1969 (P . 62 — 93) .
- (3) Devezze, M . "Histoire Contemporaine de l'Universite" — Paris 1976 (III ,Partie P . 237 — 391) .
- (4) LYND, R . " Agrarian Socialism : The Cooperative Commonwealth Federation in Seskatchew (Berkeley 1950 , revised 1968) .
ولكن النص المذكور من ترجمة عادل مختار الهوارى لكتاب بوتومور « علم الاجتماع - منظور اجتماعى نقدى - فلس , المغرب ١٩٧٩ - (ص ٢٦) .
(٥) بوتومور , المصدر السابق (ص ٥٢) .
(٦) خليفة , احمد محمد - فى المسألة الاجتماعية - القاهرة , ١٩٧٠ (ص ١٩٢) .
(٧) الانصارى , فاضل - الجغرافيا الاجتماعية - دمشق ١٩٧٨ (ص ٨١) .
- (8) BELL, D . "The End of Idology " Glencore 1960 .
- (9) Shells, E . "the End of Idelogy" in "Encounter" Vol 5 Nov . 1955 and Skorov, G . D . "Technology and economic Growth in developing Countries , Pergaman Press 1978 .
- (10) "Sociologie de la Connaissance " Etudes reunies par jean Duvignaud , Paris 1979 , Debat : Toute Pensee est — elle ideologique ? (P . 13 — 70) .
- (11) Qureshi, I . H . "Islam and the West : Past , Present and Future " in "The challenge of Islam " Edited by Gauhar , altaf — Islamic , Council of Europe — London 1978 (P . 236 — 247) .
- (12) Abdel Rahman , Ibrahim helmi — Industrialisation in and Transfer of Technologies in the Muslim World and the future economic order " — London 1979 (P . 273 — 288) .
- (١٣) ايوب , سمير - « تأثيرات الايديولوجيا فى علم الاجتماع » بيروت ١٩٨٢ (ص ٨٧) .
- (١٤) ايوب , سمير - المصدر السابق (ص ٨١) .
- (١٥) لييب , الطاهر - « سيوسياولوجية الثقافة » - القاهرة ١٩٧٨ (ص ٢٨) .
- (١٦) معنوق , فريدريك - « تطور علم اجتماع المعرفة » بيروت ١٩٨٢ (ص ٥) .
- (١٧) معنوق , فريدريك - المصدر السابق (ص ٨)
- (١٨) معنوق , فريدريك - المصدر السابق (ص ٩) .
- (١٩) معنوق , فريدريك - المصدر السابق (ص ٢١)

- (٢٠) لا علاقة لهذا التعبير بما يقصده عبد الكبير الخطيبي في كتابه المعروف بهذا العنوان « النقد المزبوج » - الترجمة العربية صادرة في بيروت (تاريخ المقدمة ١٩٨٠) . يرمى الخطيبي من النقد المزبوج إلى تفكيك المفاهيم السوسيولوجية التي تتكلم باسم « العالم العربي » من الغرب ، والكتابات السوسيولوجية العربية .
- (٢١) الزغل ، عبد القادر في « ابن خلدون والفكر العربي المعاصر » - أعمال ندوة الإسكندرية - تونس ١٩٨٠ (ص ٥١٥) .
- (٢٢) الطالبي ، محمد في « المصدر السابق » (ص ٤٥ و ٤٦) .
- (٢٣) أولملي ، علي في « المصدر السابق » (ص ٩١) .
- (٢٤) شريط ، عبد الله في « المصدر السابق » (ص ١٠٥) .
- (٢٥) الصدي ، عبد السلام في « المصدر السابق » (ص ١٤٧) .
- (٢٦) الجابري ، محمد عابد في « المصدر السابق » (٢٧٦ و ٢٧٧)
- (٢٧) جدعان ، فهمي في « المصدر السابق » (ص ٤٥٤) .
- (٢٨) المقدمة - طبعة الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر ١٩٨٤ - الجزء الثاني (ص ٥٢٠) .
- (٢٩) المصدر السابق (ص ٥٢١)
- (٣٠) الصغير ، ابن عمار - الفكر العلمي عند ابن خلدون - « الجزائر » (ص ١٩) .
- (٣١) عامل ، مهدي - « أزمة الحضارة العربية لم أزمة البرجوازيات العربية » - بيروت ١٩٧٤ (ص ٥٢ و ٥٣) .
- (٣٢) النص في العربية منقول عن :
عبد المولى ، محمود - « العالم الثالث ونمو التخلف ، نظريات ، وقلق ، أفاق » - تونس ١٩٨٢ (ص ٢٨) .
- (٣٣) أيوب ، سمير - « تأثيرات الأيديولوجيا في علم الاجتماع » - بيروت ١٩٨٣ (ص ٢٨٩ و ٢٩٠) .
- (٣٤) حجازي ، مصطفى - « التخلف الاجتماعي - مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المعاصر » - بيروت ، ١٩٧٦ (ص ٥) .
- (٣٥) مرسى ، فؤاد - « التخلف والتنمية » - بيروت ١٩٨٢ - (٩٣) .
- (٣٦) جورنييه ، موريس ، Guernier , Maurice ، العالم الثالث ثلاثة أرباع العالم : تقرير إلى نادي روما ، للترجمة العربية - بيروت ١٩٨٧ (ص ٢٦) .
- (٣٧) المصدر السابق (ص ٢٢) .
- (٣٨) المصدر السابق (ص ٢٢) .
- (٣٩) المصدر السابق (ص ٢٠)
- (٤٠) النصّ للويس انتشيفيريا رئيس المكسيك الذي كان مرشحاً لمنصب الأمين العام للأمم المتحدة - راجع المصدر السابق (ص ٥٢) .
- (٤١) المصدر السابق ١ (٥٩) .
- (٤٢) المصدر السابق (ص ١٠٤) .
- (٤٣) التحليلات مفصلة في كتاب محمود عبد المولى السابق ذكره (ص ٥١ - ٥٣) .
- (٤٤) السمالوطي - نبيل - « علم اجتماع التنمية : دراسة في اجتماعيات العالم الثالث » - الاسكندرية ١٩٧٨ (ص ٤٢ و ٤٣) .
- (٤٥) تشير كلمة « بيان » هنا إلى مجموعة من البيانات الصادرة عن ندوات فكرية قيمت في عدة عواصم عربية تحت عناوين مختلفة خلال السنوات العشر الأخيرة (١٩٨٤ - ١٩٨٤) وأساساً الندوات التي أقامها مركز دراسات الوحدة العربية والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم حول

موضوعات : التنمية - الثقافة القومية - التراث والحداثة .

- (٤٦) صعب ، حسن - « الإنسان العربي وتحدي الثورة العلمية التكنولوجية » بيروت ١٩٨١ (ص ١٢) .
- (٤٧) زحلان ، انطوان - « العلم والسياسة العلمية في الوطن العربي » بيروت ١٩٨٠ (ص ٢٤٨) .
- (٤٨) المصدر السابق (ص ٢٤٩) .
- (49) Bernal , J. D . "Science in History " - London 1969 Vol I , Ch iv . p. 231 .
- (٥٠) جبر ، فلاح سعيد ، « مشاكل نقل التكنولوجيا - نظرة إلى واقع الوطن العربي » - بيروت ١٩٧٩ - (ص ٧) .
- (٥١) سيد احمد ، عبد القادر - « المفاوضات بين الشمال والجنوب : الرهانات » - باريس ١٩٨٢ (٨٦) .
- (٥٢) حسن ، هادي في « حوار الشمال والجنوب : وجهة نظر عربية » لمجموعة من الباحثين للعرب - بيروت ١٩٨٢ (ص ٢٢٢ و ٢٢٣) .
- (٥٣) التعبير لأنور عبد الله .
- (٥٤) ايوب ، سمير (المصدر السابق) ص ٣٠٠ .
- (٥٥) قري ، جرج - « التنمية المفقودة : دراسات في الازمة الحضارية والتنموية العربية » بيروت ١٩٨١ (ص ٢٠٠) .
- (٥٦) عن لوموند في ١٦/١١/١٩٧٧ وزير الزراعة السابق في شيل كونكول استاذ علم الاجتماع حالياً في السوربون .
- (٥٧) عبدا سعيد ، محمد فايز - « الامس النظرية لعلم الاجتماع السياسي » - بيروت ١٩٨٢ (ص ١٥٠) .
- (٥٨) حجازي ، مصطفى - مصدر سبق ذكره (ص ٧) .
- (٥٩) نهار ، ناصيف - نحو مجتمع جديد : مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي - بيروت ١٩٧٧ (ص ١٨١ و ١٨٢) .

الفصل الاول

البحث عن الحرية فى عالم مقهور

البحث عن الحرية في عالم مقهور

هل من علاقة بين التخلف والدكتاتورية ؟ أى بين « غياب » التقدم و « غياب » الديمقراطية ؟ هذا الغياب المزدوج هو الوجه الآخر لـ « حضور » من نوع مختلف لم يعد - في عصرنا على وجه الخصوص - ترفاً فكرياً بين المنظرين ، وإنما ظاهرة أمست مساراتها ومنعطفاتها بحاجة ماسة إلى إعادة نظر راديكالية في معجم المصطلحات السائد على معظم تيارات الفكر المعاصر .

الديموقراطية لم تعد ترفاً نظرياً محضاً ، بل أضحت بعد الانقلابات العميقة في وسائل الاتصال والإنتاج على السواء ، أزمة شاملة يعانيها المواطن العادي في شوارع الكرة الأرضية كلها . وقد كانت الانتفاضات الطلابية في سنوات الستينات شاهداً لا يدحض على « عالمية » الأزمة من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب ومن أقصى الشمال إلى أقصى الجنوب^(١) .

وكان التوقيت المشترك المثير لحركات غضب الشباب من المكسيك إلى بكين ومن براغ إلى البرازيل ومن القاهرة وتونس وبيروت إلى وارسو ونيودلهي ، مظهراً حاسماً لجوهر واحد ، بعيد في عمق الصمات ، هو :

الديموقراطية ... سواء كانت ديموقراطية الإنتاج أو ديموقراطية الاستهلاك ، ديموقراطية التعليم أو ديموقراطية الإعلام .

وكان هذا التوقيت الزمني (حوالى ١٩٦٨) من ناحية أخرى يكاد يكون علامة فارقة بين محصلة ما جرى في « العالم » منذ نهاية الحرب العالمية الثانية على الصعيدين التكنولوجي والاقتصادي ، وما يضمّره المستقبل حتى نهاية هذا القرن من انقلابات مفاجئة على كافة الأصعدة لذلك فإن التحليل الشائع منذ عام ١٩٧٨ ، بمناسبة مرور عشرين سنوات على تلك الانتفاضات ، بأنها قد فشلت هو تحليل قاصر عن استيعاب الهدف الذى قامت من أجله .. فشباب العالم هو « العصب الحساس » والرادار الذى سجل خلافاً ما خطيراً في بنيان العصر والعالم ، هو الخل الديموقراطى .

ولعل الرصد العميق لما جرى في معسكرات العالم المتعددة خلال السنوات الماضية ، يؤكد مصداقية الحدس عند ذلك الجيل الذى انتظم الآن في دولاّب الإنتاج والاستهلاك ودولة الموظفين أو العاطلين ، بحيث أصبح هو نفسه ضحية لتلك النبوءة البارزة .

ماذا حدث في الغرب مثلاً :

● بدءاً من أزمة الطاقة التى دخلت كل بيت وانتهاء بالتضخم والبطالة المتزايدة راحت الولايات المتحدة الأميركية تشايعها في ذلك اجزاء واسعة من أوروبا ، تفكر في حل « الأزمة » التى عبرت عن نفسها أميركياً بالتردى المستمر للدولار ، بأن تتدخل عسكرياً في منابع النفط .

وليس من المهم أن ذلك لم يحدث إلى الآن ، أو أنه لن يحدث في المستقبل ، فالأهم أن هذا « المنهج » في تعريف المشكلة وتحليلها ومحاولة حلها هو الأسلوب الاستعماري القديم شكلاً ومضموناً . وهو تجسيد صارخ لعجز الفكر الغربي في أعلى مواقع السلطة وفي صفوف المعارضة على السواء ، عن إبداع ديموقراطية جديدة ، على صعيد الشارع المحلى وعلى

صعيد النظام العالمى معاً .

● فى موازاة « الأزمة الاقتصادية » الطاحنة ، التى هى فى الجوهر أزمة الديمقراطية الغربية ، شهدت السنوات الأخيرة نمواً متعاظماً للجماعات الفاشية من ناحية ، وجماعات المغامرين المسلحة من ناحية أخرى . ومن المثير للتأمل أن الفاشية تبعث من جديد ، بصورة أساسية فى كل من ألمانيا وإيطاليا . أما المغامرات المسلحة التى تستهدف الأثرياء ، فلم ينج منها القرب كله .

● فى خاتمة المطاف تفلس منابر الفكر والتعبير إفلساً مريباً ، إما بإغلاق أبوابها كما يحدث فى أعرق صحف بريطانيا ، أو بالاحتياج العلنى إلى دعم الدولة كما يحدث فى فرنسا ، أو بتوسع الاحتكارات الصحفية والإذاعية والتلفزيونية كما يحدث فى أميركا ، بابتلاع المؤسسات الصغيرة غير القادرة على السير منفردة . وأخيراً فهناك التناقص المستمر فى ميزانيات مراكز البحث العلمى الخاصة بالعلوم الإنسانية ، وتوجيه هذه المراكز إلى التركيز على أبحاث الصناعة التطبيقية كما يحدث فى فرنسا . مضافاً إلى ذلك التهديد المستمر للجامعات الحرة أو المفتوحة والتى كانت إحدى ثمرات الانتفاضة الطلابية عام ١٩٦٨ والعودة الحثيثة إلى اتباع المناهج الكلاسيكية فى التربية والتعليم بل والعودة إلى قواعد قديمة فى قبول الطلاب ، بحيث لا تتاح « المعرفة » إلا لفئات اجتماعية قادرة وفقاً لمخطط مركزى للانتاج والاستهلاك .

● وأخيراً تحولت « وثيقة هلسنكى » الموقع عليها من خمس وثلاثين دولة أوروبية من الشرق والغرب ، إضافة إلى كندا والولايات المتحدة والاتحاد السوفياتى (سابقاً) ، إلى ما يشبه « صلاة الغائب » التى تقام فى مناسبات الحرب الباردة بين القوتين العظميين .

وحين أقبل الرئيس الأمريكى كارتر عام ١٩٧٦ مبشراً « بحقوق الإنسان » لم يتصور أكثر الناس بأساً من الولايات المتحدة أنها مجرد ورقة

ضغط على السوفييات لتهجير اليهود . كما لم يتصور أكثر الناس تفاؤلاً بأميركا ذلك المشهد الاستثنائي الذي وقع منذ أسابيع في مطار نيويورك ، حين أصرت السلطات الأميركية على « حق » الراقصة الروسية فلاسوفيا في « تقرير مصيرها » وهي داخل الطائرة المتجهة إلى بلادها ، أي ما إذا كانت رغبة حقاً في العودة إلى وطنها أم أنها ترغب في اللحاق بزوجها الراقص جودونوف الذي كان قد طلب اللجوء السياسي من واشنطن وأجيب إلى طلبه في الحال . حدث ذلك في وقت واحد مع استقالة السفير اندرو يونج من منصبه كرئيس للوفد الأميركي في هيئة الأمم المتحدة لمجرد أنه تناول فنجاناً من القهوة مع ممثل منظمة التحرير الفلسطينية ، أي مع شخص يطلب لشعبه « بحق تقرير المصير » .

..والآن ماذا حدث في الفترة نفسها ، في الشرق الاشتراكي

(السابق) ؟

● عام ١٩٧٦ اجتمعت الأحزاب الشيوعية الأوروبية في برلين ، وأصدرت وثيقة وصفت بأنها تاريخية ، لأنها تقر - في حضور الحزب السوفيياتي - باستقلالية كل حزب شيوعي في الفكر والحركة السياسية . بعدها بعام واحد أصدر كاريلو زعيم الحزب الشيوعي الإسباني الذي أمضى أربعين عاماً لاجئاً في موسكو كتاباً عن « الشيوعية الأوروبية » ينظر فيه لخصوصية التطور الاجتماعي في الغرب وتمايزه عن تجارب أوروبا الشرقية . وإذا بالاتحاد السوفيياتي يشن على الرجل حملة عاتية ، يتهمه فيها بمختلف الاتهامات التي سبق له أن رمى بها المفكر الفرنسي روجيه جارودي . وهو المفكر الذي طرده حزبه آخر الستينات لمجرد انه نادى علناً بأفكار ، أصبح الحزب الشيوعي الفرنسي اليوم على يمينها . ولم يلق كاريلو مصير جارودي لأن الزمن كان قد تغير ، وإسبانيا أيضاً .

● إن ظاهرة « هجرة اليهود السوفييات » مهما كانت الدوافع الخارجية الضاغطة ، وإيا كانت الرواسب الصهيونية في تكوين الشخصية

اليهودية عموماً ، وأيا كانت المغيرات والممارسات التي تزاولها الدولة العبرية في تشجيع اليهود على الهجرة إليها .. إلا أن هجرة مئات الآلاف إلى فلسطين المحتلة أو الولايات المتحدة أو الغرب ، تدل على أن ظاهرة الأقليات الدينية أو العرقية قد وصلت إلى مرحلة « الأزمة » رغم الاطار (الاشتراكي) . خاصة إذا أضفنا إلى هذه الظاهرة نقيضها ، وهو وضع الجمهوريات الشرقية في الاتحاد السوفياتي ، التي سيشكل سكانها أكثر من ستين في المائة من التعداد العام قرب نهاية القرن الحالي (٣) .

● كذلك ، فإن ظاهرة « المنشقين » من المثقفين ، لها مبرراتها من « الذاتية المتضخمة » عادة لدى المثقف ، ولها تفسيراتها من الإغواء الغربي بالجوائز (الدولية) والشهرة (العالمية) ، ولها مداخلتها من مراكز التجسس والمخابرات الأجنبية . بل ويمكن القول إن هؤلاء المنشقين أقلية يكبر ضجيجها في الغرب ، وما أن يستقر أحدهم في أحد عواصم أوروبا أو أميركا ، حتى يتراكم عليه تراب النسيان .

غير أن ذلك كله لا ينفي أصل المشكلة التي انتحربسببها في وقت مبكر « مايكوفسكي » و « يسنين » ، والتي ظلم من أجلها ومات كمدأ « باسترناك » . وهي مشكلة الجهاز البيروقراطي الذي يحرم الإبداع باسم الاشتراكية . إن مقولة « الديمقراطية كل الديمقراطية داخل الحزب » انتهت عملياً باغتيال آلاف المواهب داخل الحزب وخارجه على السواء ، طالما أن القرار الثقافي لا يشترك في صنعه منتج الثقافة ومستهلكها ، بل المؤسسة البيروقراطية المحتلة غالباً في فرد .

إننى كعربي أقف بلا تردد ضد ساخارنسكى الصهيونى المتعصب الذى عقد مؤتمره الصحفى أمام السفارة الأمريكية في موسكو يتهم بلاده بالعداء للسامية وأنها منحلزة للعرب . وإننى ككاتب أقف بلا هوادة ضد سولجنتسين الذى يطلب من أميركا أن « تحرر » بلاده وأوروبا الشرقية كلها عسكرياً . ولكنى أقف بنفس القوة إلى جانب مئات الكتاب والفنانين

السوفييات الذين لا نعرفهم فهم لا يصلون إلى منابر التعبير أصلاً ،
أو مئات المواهب المخبوءة صمتاً فلا يمسك أصحابها بالقلم أو الريشة
أو الوتر أصلاً ، أو مئات الذين دفعوا الثمن باهضاً بالاستبداد في
مستشفيات الأمراض العقلية . هؤلاء جميعاً « منشقون » عن
البيروقراطية لا عن الوطن ولا عن الإنسانية وأحياناً ولا عن الاشتراكية ،
ولكنهم منشقون بكل تأكيد عن السلطة ... ومع ذلك فنحن لا نسمع بهم
لأنهم لم يغادروا بلادهم .

● منذ وقع في الصين ما سمي حيناً من الزمن « بالثورة الثقافية » إلى
اليوم كتبت عشرات المؤلفات عن ذلك الحدث الاستثنائي . وسوف أختار
هنا نصاً من الكاتب جان آسمين صاحب « الثورة الثقافية الصينية » لأنه
صديق لهذه الثورة .

يقول : « هل كانت ثورة حقاً ؟ ليس من الممكن إنكار ذلك . فقد قادها
ماوتسي تونغ وقلة من المقربين إليه ، كانوا مقتنعين أنه لم يكن في وسع
الحزب أن يتجدد دون عمل القوى الشعبية .

فما أن اثرت الحركة حتى غدت فيما بعد قوية إلى حد توشك على أن
تصبح ثورة أخرى كان يمكنها أن تؤدي بالحزب الشيوعي ... فمن يناير إلى
سبتمبر ١٩٦٧ قلبت فصائل الثوريين مشاريع السلطة رأساً على عقب .
وظهر عدد من الطموحين ، سعوا إلى السطو على الثورة . وانتفضت الأهواء
أكثر مما أمل فيها الزعماء لإيقاظ الجماهير . وعلى كل حال ، حصلت هذه
الزعشة التي حركت المصلحة السياسية ، على حريات كاملة في المدن لمدة
من الزمن : حرية الصحافة والاجتماع والتسيير الذاتي لوحدات الإنتاج .
وجعل المركز روح الحزب تنتصر على جميع الاتجاهات الفوضوية ،
وهي عملية لعب فيها الجيش دوراً لا غنى عنه . إلا أن المواقع السياسية
الجديدة التي احتلها أثارت المخاوف من إنشاء نظام عسكري . وقد حال

ما كان هناك من روابط خاصة بين الحزب الشيوعي الصيني والجيش دون ذلك .

إذا تفاضينا عن عبارات الإطراء القليلة ، يمكن استكشاف حقيقتين من هذا النص « الصديق » للصين : الأولى هي أن الديمقراطية داخل الحزب قد أخفقت ، لا بسبب البيروقراطية بل بسبب استقطاب ما يعارض « القائد الفرد » فما كان من ماوتسى تونج إلا أن قام بانقلاب من وراء ظهر الحزب ، بتأييد من المؤسسة العسكرية . وكان « الوقود » هو جيل الشباب الغاضب فعلاً والذي يطالب بالديموقراطية حقاً ، ولكن اللعبة لم تكن لعبته بل « استخدم فيها » . والدليل على ذلك بعد عشر سنوات ، هو أن جرائم الحائط والمظاهرات التي أسقطت البعض ، هي ذاتها التي رفعتهم بعد ذلك إلى قمة السلطة ، أو أعادت الاعتبار إلى الأموات منهم كشو ان لاي . والدليل أيضاً أن « التهمة » المثارة حينذاك ، وهي الانحراف البرجوازي ، قد أصبحت « شعار المرحلة الجديدة » باسم التحديث والانفتاح على الغرب واستيراد الكماليات ، وتأييد كافة الأنظمة المعادية لحرريات الشعوب واستقبال بينوشيه رئيس الحكم الفاشستي في شيلي ، والعدوان العسكري على فيتنام ودعم حكومة ذبحت مليونين من البشر في كمبوديا .



ثم ماذا جرى ويجرى في العالم الفقير المتخلف ؟ هنا أحب أن أشير إلى أن التسمية الشاملة لهذا العالم ، ذات الأصل الفرنسي ، وهي « العالم الثالث » تسمية غير دقيقة على صعيد العلم ، وهي تسمية مقصودة على صعيد الاقتصاد والسياسة . فالترسمية Tiers Monde تشير أصلاً إلى أوضاع فرنسا نفسها قبل الثورة الفرنسية ، فقد كان مجلس الطبقات يتكون إلى جانب النبلاء ورجال الكنيسة ، من ممثل الشعب Tiers-Etat . غير أن Tiers وحدها تعنى كذلك « الغير » ، لذلك فإن إصطلاح « العالم

الثالث ، يعنى ضمناً هذا الغير او الغريب « عن » الحضارة التكنولوجية الحديثة . يؤكد هذا النظر إلى ما يسمى بالعالم الثالث اعتباره (بواقى) او (مخلفات) Residu العالم المتقدم بشقيه الرأسمالى و (الاشتراكى)

غير انه لا توجد خصائص مشتركة بين دول وشعوب هذا العالم (او العوالم) باستثناء الفقر وقلة أو غياب استخدام وسائل الإنتاج الحديثة . وغير ذلك ليست هناك أية معايير متجانسة لقياس التخلف من حيث أسبابه ومظاهره .. فبينما تعاني بعض الدول من ندرة عدد السكان كما هو الحال في غالبية أجزاء افريقيا السوداء ، تعاني دول اخرى من الانفجار السكاني المتزايد (مصر والهند) . وكذلك بعض هذه الاقطار لا يكاد يعرف الوحدة الوطنية فلا زال يبحث عن هوية في اللغة والتاريخ . وبعضها الآخر ينوء ظهره بتاريخ حضارى عريق .

وهكذا في ضوء هذه الخصوصية السوسيو ثقافية لأوطان العالم المتخلف ، نستطيع أن نرصد أهم الأحداث البارزة في مسيرة السبعينيات على النحو التالى :

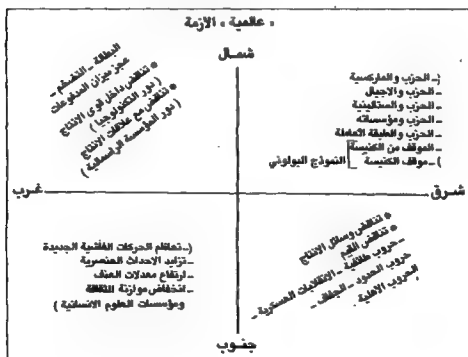
● سقوط تجربة « الماركسية الليبرالية » في شيلي عام ١٩٧٣ ، حيث كان الرئيس الليندى قد جاء إلى الحكم نتيجة فوزه في الانتخابات وتمتع الحكومة التى جاء بها بثقة البرلمان . ولقد ترك الرئيس الماركسى « المعتدل » كما كان يسمى المؤسسة العسكرية وأجهزة الإعلام وجميع المؤسسات الدستورية على الحال التى كانت عليها قبل توليه الحكم . ولم يحدث طيلة عهده أن اقام أية علاقات خاصة أو متميزة مع المعسكر الاشتراكى . ولكنه اراد أن يجرب الماركسية على قاعدة ليبرالية ، فأهم صناعة النحاس وبعض احتكارات الاستيراد والتصدير . وراح يكرس الوقت كله في التخطيط لتنمية اجتماعية شاملة ، ولكن دون توجيه مركزى صارم .

وسقط الليندى وحكومته في بحيرة من الدم ، وسقط شعب شيلي بأسره في قبضة الدكتاتورية العسكرية للمرة الأولى في تاريخ البلاد . وقال البعض

ان التجربة سقطت ، فلا بد من جسم الاختيار بين الماركسية والليبرالية ، ويستحيل الجمع بينهما . وقال البعض الآخر إن التجربة نجحت ، ولذلك تدخلت القوى الخارجية (وقد اعترفت في ما بعد وكالة المخابرات المركزية بدورها في الانقلاب العسكرى) لإسقاطها بقوة السلاح .

● نجاح التجربة الفيتنامية في تحرير الأرض والاقتصاد من النفوذ الأجنبي بعد ثلاثين عاماً من الكفاح المسلح ضد الفرنسيين والأمريكيين ، والتمكن خلال عامين من التحرير (١٩٧٥ - ١٩٧٧) من إعادة توحيد شمال البلاد وجنوبها .

● سقوط النموذج اللبناني منذ عام ١٩٧٥ الذى كان يشكل « مجتمع ليبرالية الطوائف » في حرب أهلية مدمرة ، لعب فيها الاحتلال الاقتصادى بين القوى الاجتماعية دوراً مهماً ، كما لعب فيها الاحتلال العسكرى من جانب القوى الخارجية (إسرائيل) دوراً حاسماً . وكانت بيروت ولا تزال أهم العواصم العربية إطلاقاً خلال ربع قرن في التعبير عن



حرية الفكر . ولكن حين فكر الفكر أن يتجسد واقعاً وممارسة ، قام المستفيدون من الوضع الاقتصادي القائم بتشجيع مباشر من العدو الخارجى بحربهم الوقائية التى لم تنته بعد .

وقد كان سقوط قبرص فى فخ الحرب الطائفية ، تمهيداً استراتيجياً لإسقاط التجربة اللبنانية ، لا فى التعايش الطائفى ، بل فى النظام الليبرالى الذى أحرقت أسسه المادية المداخلات المسلحة لقوى الداخل والخارج .

● سقوط أنديرا غاندى رئيسة أعرق « ليبرالية » فى آسيا لمجرد أنها أرادت عبر « صدمة كهربائية » كما تدعوها ، أن تنبه لخطورة التوازن المختل فى اقتصاديات المجتمع الهندى . وبالرغم من أن « سيادة القانون » تصيدت لها بعض الهفوات الدستورية وأدخلتها السجن ، إلا أنها تعود بعد عامين فقط من الهزيمة عام ١٩٧٧ إلى الساحة السياسية على أنقاض التحالف « الديموقراطى » الذى أسقطها ، لأنه لم يستطع أن يحل مشكلة واحدة من المشكلات المزمنة للاقتصاد الهندى ، ولأن الجيش الذى انتصر فى حرب باكستان لا يستطيع أن يتدخل بحكم مواضع كثيرة فى بنية المجتمع أو المجتمعات الهندية ذاتها . وإذا كان الانجليز يفخرون بأنهم أسقطوا تشرشل بعد انتصاره فى حرب كبرى ، فإن للهنود الحق نفسه ، بالنسبة لأنديرا غاندى . أما باكستان فقد شنت ذو الفقار على بوتو الذى خسر الحرب وأنقذ الوطن ، وتولى الجيش الحكم العسكرى للبلاد بأقصى ما يملك من ثأر دموى (٤) .

● سقوط النظام الناصرى فى مصر والسودان . فى مصر سقط « الاتحاد الاشتراكى العربى » التنظيم السياسى الوحيد الذى كان يضم قوى الثورة والثورة المضادة معاً . وبغياب الديموقراطية كهمزة وصل حتمية بين خطة التنمية وتحرير الأرض ، تهاوى النظام خطوة خطوة بمجرد رحيل قائده . واستولت على الحكم قوى الثورة المضادة من داخله ،

ثم اتسعت قاعدتها الاجتماعية شيئاً فشيئاً مع قوانين الانفتاح الاقتصادى على رؤوس الاموال الأجنبية، والارتباط بالنظام الراسمالى العالمى والصلح مع اسرائيل بعد اغتيال الرئيس السادات بأيدى الجماعات التى سبق أن شجعها . وقد جاء مصرعه بعد شهر واحد من اعتقال المعارضه كلها . النظام الجديد لم ينتقل من شمولية قديمة إلى ليبرالية جديدة ، بل هو فصل بين الاقتصاد والسياسة شأن النظام السابق ولكن بطريقة عكسية ففتح أبواب البلاد لعملاء الاستيراد والتصدير والمستثمرين الأجانب دون قيد أو شرط ، وأغلق أبواب الحريات أمام المعارضة دون قيد أو شرط ايضاً .. بدءاً من التشريعات المضادة لى ديمقراطية ، إلى تزوير سافر للانتخابات حتى فى ظل هذه التشريعات ، إلى إغلاق كافة منابر التعبير الشرعية شبه المعارضة ، إلى فتح أبواب السجون والمعتقلات ومستشفيات الامراض العقلية لكل من يقول « لا ، للحاكم ، إلى تهجير ونفى صفوف العقول الحرة من كتاب وفنانين وصحفيين وأساتذة جامعات . وعرفت الثمانينيات انفتاحاً محسوساً على الديمقراطية .

وفى الوقت نفسه ، قام النظام السودانى المجاور جنوباً بعدة تصفيات دموية للمعارضة التى لا تكف عن الظهور طيلة السنوات العشر الماضية .

● نجاح الثورة الإيرانية فى إسقاط نظام الشاه ، وتعثرها فى بناء نظام جديد ، يلجئ الطموحات الديمقراطية لدى مختلف فئات الشعب الإيرانى والأقليات القومية معه .

وإذا كان من المفهوم أن تقوم الثورة بتصفية خصومها من أنصار الشاه الذى سبق له أن نظم المجازر للألوف ، فإنه من غير المفهوم أن تقوم الثورة بقمع الفصائل التى ناضلت بالدم بحكم الشاه ، وقمع الأقليات التى عانت الأهوال فى ظل الهيمنة العرقية الفارسية .

إن صيغة ديمقراطية لتفاعل التناقضات فى صفوف الشعب وفى صفوف الأقليات القومية ، كانت وحدها القادرة على إنقاذ الثورة الإيرانية

من الانزلاق السريع إلى مواقع الثورة المضادة التي يقوم أهل الحكم الدينى بتصديرها إلى الخارج .

لم أذكر فى هذا الرصد التقريبي عشرات الانقلابات الراديكالية يساراً ويميناً فى آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية ، حيث قتل الشيخ مجيب الرحمن رئيس بنغلادش غداة الاستقلال ، وحيث سقط عيذى أمين فى أوغنده بتدخل مباشر من القوات التنزانية المسلحة ، وحيث حصلت أنجولا على استقلالها ، وحيث سقط هيلاسلاسى فى اثيوبيا ، كما سقط الدكتاتور العجوز سوموزا ، وقام الإمبرطور بوكاسا الأول إمبراطور أفريقيا الوسطى بمذبحة مروعة لأطفال مدرسة . وهذا كله باسم « الديمقراطية » فى عالمنا الفقير المتخلف . وهو يؤكد ما سبق أن مهدنا به من القول بأن الديمقراطية لم تعد ترفاً نظرياً محضاً ، بل أضحت بعد الانقلابات العميقة فى وسائل الاتصال والإنتاج على السواء ، أزمة شاملة يعانيتها المواطن العادى فى شوارع الكرة الأرضية كلها .

ولكن الديمقراطية من زاوية أخرى تعاني من أزمة حادة فى « المصطلح » السائد على معظم تيارات الفكر المعاصر . وهى ليست أزمة فقهية دستورية أو لغوية لفظية ، بقدر ما هى أزمة « تعميم » إحدى الخبرات والتجارب تعميماً إطلاقياً يخرج المدلول عن سياقه ، وبالتالي يصبح « التعريف » نوعاً من التجهيل .

وإذا كانت الماركسية فى التطبيق قد تحولت إلى دولة ستالينية غير ديمقراطية فى الدول (الاشتراكية) ، وكذلك الأمر بالنسبة للبيرالية فى الدول الرأسمالية المتطورة حيث وصلت الأزمة الديمقراطية إلى ذروة الانفصال بين العدل والحرية ، فأين هى الديمقراطية الماركسية فى العالم الفقير المتخلف ، وأين هى اللبيرالية فى هذا العالم نفسه ؟ والجواب ليس من نوع المصادرة على المطلوب أو أنه استفهام إستنكارى ينفى وجود الديمقراطية بهذا المعنى أو ذاك .. فالنفى نفسه يعنى اعتماد هذا

المقياس الغربى اصلاً (بشقيه الماركسى والليبرالى) فى التطبيق على مجتمعات علاقتها التاريخية بهذا الغرب انها كانت سوقاً أو مادة خاماً أو يداً عاملة أو قاعدة بحرية .

ليس النفى هدفنا إذن ، بل البحث عن معيار قائم بذاته لديموقراطية هذا المجتمع والنظام والحكم هنا أو هناك من بلدان عالمنا المتخلف المجهور .
أى الانتقال بفكرة « الخصوصية الوطنية » من مرحلة الشعار إلى مرحلة البحث السوسولوجى فى بنى المجتمعات التى نشكلها نحن العرب أو غيرنا من سكان آسيا وإفريقيا وأميركا اللاتينية . إن عالماً اقتصادياً بارزاً هو المفكر البرازيلى تشيلسو فورتادو Gelso Furtado يقول فى كتابه عن « النمو والتخلف » : Développement et Sous- Développement :

« إن الاقتصادى الذى يراقب الظواهر الاقتصادية لا فى ضوء التوزيع فقط ، ولكن وخاصة من زاوية طريقة الإنتاج أيضاً يجد نفسه بالضرورة أمام التاريخ ويكون مجبراً هنا بالذات على اللجوء إلى مزيد من الحذر فى تعميماته » (P. U. F. Paris 70) .

وفى المقابل نقرا فى تقديم كتاب « التركيب الطبقي للبلدان النامية » لعدد من العلماء السوفيات (الطبعة العربية عن وزارة الثقافة السورية ١٩٧٢) ما نصه « إن لدى كل بلد شروطاً وسمات خاصة تميز تطور العملية الثورية فيه . وتوجد بين البلدان اختلافات من حيث التركيب الطبقي والاجتماعى ، ومن حيث نسبة القوى الاجتماعية - السياسية ، ومن حيث وزن ونشاط ونفوذ الطبقات والفئات المختلفة ، وتوجد فروق فى درجة التنظيم السياسى لهذه القوى . لذلك فإن اللوحة الواقعية فى بلد ما قد تختلف فى بعض الجوانب عن اللوحة الإجمالية المعروضة فى هذا الكتاب » .. ولكن هذه اللوحة الإجمالية تتحدث عن البروليتاريا والبرجوازية والحزب وصراع الطبقات ، كأنها « بديهيات اجتماعية متوفرة فى كل بيئة . بينما الاختلاف الاجتماعى يصل بنا أحياناً إلى ضرورة

تعريف الطبقة هنا لا هناك ، وإلى تعريف الحزب اليوم لا أول أمس . فالطائفة والقبيلة والعشيرة والعائلة لا زالت « وحدات » اجتماعية راسخة في بنى كثير من الشعوب . ولا زالت الصحراء أو الغابة أو الجبل أو البحر هي وسائل الإنتاج لكثير من الشعوب . ولا زال بوذا أو كونفوشيوس أو كريشنا من الرموز الدينية العليا في حياة هذه الشعوب . وتعبير « لا زال » يتم بداهة عن أنها « مرحلة متخلقة » وستنتهى . ولكن الأمر ليس كذلك ، لأن التاريخ الغربى ليس هو التاريخ ، والإنسان الأوروبى ليس هو الانسان ، وبالتالي فالتطور في الغرب ليس هو القانون أو الطبيعة .

لا يكفى مطلقاً أن يصل أحد أبناء بلادنا المعنية بهذا الحديث -يقول عن نفسه أنه ماركسى - إلى السلطة ليصبح الحكم ماركسياً . ولا يكفى أن يقول عن نفسه أنه ليبرالى ليصبح الحكم ليبرالياً . لا لأن الماركسية محرمة على غير أصحابها الأولين من أهل الغرب ، فقد نجحت في الشرق الآسيوى المتخلف وفي أميركا اللاتينية وفي أعماق افريقيا . ولا لأن الليبرالية عصب البلدان الصناعية المتطورة ، فقد نجحت في الهند ، ولكن هذا « النجاح » هنا وهناك هو الذى يحتاج إلى تحديد .

لم يكن كاسترو ماركسياً حين وصل إلى قمة السلطة . وكان الحزب الشيوعى الكوبى ضد الكفاح المسلح الذى تأملت به مجموعة من الطلاب البرجوازيين بقيادة كاسترو ضد الدكتاتور باتستا . ولكن كاسترو الآن هو الأمين العام للحزب الشيوعى الكوبى ، لا لشيء إلا لأن التنمية الاقتصادية داخل الحدود ، والحماية السوفياتية من الغزو الأمريكى في المصطلح الدارج هما « الماركسية » . بينما الأمر لا يعدو كونه حركة تحرر وطنى ورأسمالية دولة فقيرة ، يلزمها الانضباط ومركزية التخطيط وفك الحصار الاستعمارى .

ولقد سقطت الليبرالية اللبنانية لأنها كانت مجرد « مادة لاصقة » بين الطوائف ، لا حواراً اجتماعياً بين طبقات ... لم تتبلور تجاوراً كافياً في

دولاب الإنتاج . بينما نجحت الليبرالية الهندية بفاعلية الجيوبوليتيك من ناحية ، حتى ان بعض الولايات يحكمها الشيوعيون ، وبفاعلية تراث « المقاومة السلبية » الذى استلهمه غاندى من جوهر البوذية .

ولقد لاحظنا دون عناء أن أكثر دعاة الديمقراطية صراحاً باسم العلمنة والليبرالية في لبنان ، هم فاشيون عنصريون حين اغتصبوا السلطة في مناطقهم (الجيتو المارونى) . كما لاحظنا دون عناء أن التحالف المضاد لأنديرا غاندى قد وصل إلى الحكم باسم الديمقراطية ، فما أن تسلم السلطة حتى أقام دكتاتوريته ..

ولكن البحث في تفاصيل « الخصوصية الوطنية » عن صيغة ديمقراطية لا يعنى مطلقاً الانفلات من المعيار أو المصطلح . كذلك فإن « عالمية » الأزمة الديمقراطية لا تعنى المساواة المطلقة بين التجارب الاجتماعية لعصرنا ، أو التوصل لمعادلة اليأس : لا اشتراكية مع الديمقراطية ، أو أنهما نقيضان لا يجتمعان وعلينا أن نختار بينهما ، وأسألوا دماء الليندى يجيبكم كاسترو .

كلا ، فهناك ضوابط ومعايير يمكن استخلاصها من « عالمية الفقر والتخلف » . وفي ضوءها يمكن استكشاف تفاصيل « الخصوصية الوطنية » في التطبيق على المسألة الديمقراطية .

● هناك أولاً تحرير الأرض والاقتصاد والثقافة من النفوذ أو النموذج أو الاحتلال الأجنبي .. إن أرضاً مستعمرة مباشرة أو بالوكالة لا سبيل لصياغة ديمقراطية « داخل مجتمعها » طالما أن الحدود مباحة للأجنبي يتحرك عليها ضمن استراتيجيته الخاصة ، لا في إطار القرار الوطنى للمجتمع .

كذلك لا يمكن لسوق بلد « مستقل » أن يشبع احتياجات مواطنيه من مختلف الفئات المنتجة ، إذا كانت هيكله الرئيسية مرتبطة بنبوياً بدورة

الاحتكارات الأجنبية .. حتى ولو كانت الأرض حرة والحدود تخلو من جندى أجنبى .

ويستحيل على العقل والوجدان الاجتماعى ، أن يمتلك كافة مواهبه وأهدافه ووسائله ، إذا كان رازحاً تحت هيمنة « نموذج » مسبق من نماذج « التقدم » خارج سياقه التاريخى .

وهكذا يصبح من المتعذر تحقيق أية صيغة ديمقراطية لشعب مستقل حديثاً ، إذا ارتبط نظامه السياسى بحلف عسكرى أجنبى أو إذا سمح حكامه بقاعدة عسكرية فى البحر أو البر لهذا الأجنبى .

كما أنه من المتعذر تحقيق هذه الصيغة إذا ارتبط هذا النظام اقتصادياً بميكانيزم الاحتكارات الغربية سواء فى المبادلات التجارية أو تنفيذ المشروعات أو فى التشريعات الميسرة لرأس المال الأجنبى مزاحمة السوق الوطنية والإنتاج الوطنى .

وتتعذر هذه الصيغة أخيراً إذا سلمت الحدود والسوق وظل العقل مستلباً والوجدان مغترباً .

وسوف ندهش قليلاً حين يلتقى ضمن هذا السياق رأى مفكر غزبى ليبرالى يعتمد كثيراً على التحليل النفسى ورأى قائد سياسى عربى يعتمد كثيراً على الفكر الراديكالى .

أما المفكر فهو اريك فروم Eric From فى كتابه الشهير « الخوف من الحرية » The Fear Of Freedom حيث يقول ما نصه « إن مبادئ الليبرالية الاقتصادية والديمقراطية السياسية والاعتناق الدينى الذاتى والنزعة الفردانية فى الحياة الشخصية ، إنما تعبر عن الشوق للحرية ، وتلوح فى الوقت نفسه انها تقرب البشرية أكثر من تحقق الحرية . لقد تم تحطيم حلقة وراء أخرى ، إذ أطاح الإنسان بسيادة الطبيعة وجعل نفسه سيدها ، كما أطاح بسيطرة الكنيسة وسيطرة الدولة المطلقة المتسلطة .

ولا يبدو أن القضاء على السيطرة الخارجية شرط فقط ، بل هو شرط
كاف أيضاً للحصول على الهدف المنشود : « حرية الفرد » .

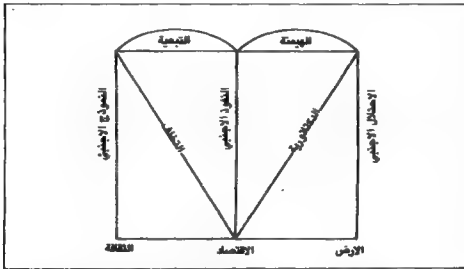
إن المؤلف نفسه هو الذى أبرز عبارة « القضاء على السيطرة
الخارجية » في حرف أسود ، فالتخطيط من عنده . ويبدو واضحاً منطلقه
الليبرالى جنباً إلى جنب مع تجريده السيكولوجى لفكرة الإنسان عموماً
والفرد خصوصاً . ولكنه ينتهى إلى أن السيطرة الخارجية تعوق حقاً حرية
الفرد .

فلنتأمل النتيجة ذاتها في سياق مختلف جذرياً ومنطلق مذهبى نقض
على لسان قائد سابق لقطر عربى فقير ومتخلف هو اليمن الجنوبية . يقول
عبد الفتاح اسماعيل : « .. ان تجربة الثورة في بلادنا قد استطاعت بدرجة
متقدمة ان تحول شعارات التحرر الوطنى الجذرى إلى ممارسة عملية وسط
نفوذ إمبريالى - رجعى عميق الجذور في شبه الجزيرة العربية باعتبارها
منطقة استراتيجية هامة ، على الصعيدين العسكرى والاقتصادى ... فعلى
الصعيد العسكرى نرى أن هذه المنطقة تتمركز فيها قواعد عسكرية
ضخمة للقوى الإمبريالية ، في منطقة تطل على المحيط الهندى ، والمدخل
الجنوبى للبحر الأحمر وشواطئ افريقيا .

وعلى الصعيد الاقتصادى تضم هذه المنطقة في باطنها ثلث احتياطي
ثروات العالم من البترول . فإذا ما قارنا هذه النسبة باحتياطات البترول
الأميركى التى سيصل انخفاضها إلى حد كبير في عام ١٩٨٠ وإذا أضفنا
إلى ذلك أن الثروة واقعة في منطقة تهيم عليها سياسياً أنظمة تمثل أعنى
قلاع الرجعية التى شهدتها التاريخ ، وأن هذه الأنظمة تسخر تلك الثروة
للتأمر ضد حركة التحرر الوطنى العربية والعالمية ، لأدركنا مدى المخاطر
الحقيقية للجهود السياسية والاقتصادية والعسكرية المكثفة والهادفة إلى
تطويق الثورة في بلادنا ، ولتلك المحاولات الدائمة لإجهاضها والرامية إلى
تمكين القوى الإمبريالية والرجعية من تشديد قبضتها كلية على منطقة شبه

الجزيرة العربية ... ذلك لأن الثورة في بلادنا تشكل بكل ما تمثله من إجراءات وتحولات سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية خطراً يثير بانتقال رياح الثورة إلى كل مناطق شبه الجزيرة ويهدد بزعزعة المصالح والمواقع العسكرية والاقتصادية للقوى الإمبريالية والرجعية فيها .. (ص ٨ من « الثورة الوطنية الديمقراطية في اليمن » - دار ابن خلدون - بيروت ١٩٧٢) .

إن القانون العام هنا هو أن حرية الفرد لا تتحقق سواء بالمعنى الليبرالي أو بالمعنى الماركسي ، في بلد متقدم أو في بلد متخلف ، إلا بتحطيم كافة القيود الخارجية .



● المعيار الثاني هو تقنين علاقات القوى والأشكال الاجتماعية في حركتها الدينامية المتغيرة لا في إحدى « لحظات » الحكم أو ثبات السلطة ، فليس الوضع القائم بحد ذاته خصوصية وطنية ، بل هناك ثوابت ومتغيرات ، والثوابت التاريخية الاجتماعية - الثقافية تتخذ أحياناً كثيرة أشكالاً جديدة في جدلها الدائم مع تطورات العصور .

علاقات القوى في المجتمع لا تقاس إذن وفق إحصاء رياضي (كمي)

لعدد الانتماءات الفردية إلى شريحة اجتماعية ما ، بل تقاس بالدور الذى تلعبه الشريحة ككل والوظيفة التى لها فى هيكلية الإنتاج والتطور الاجتماعى . من هنا يبدو الماضى الاجتماعى لاية فئة مجرد تراث وجدانى حاكم ، كما يبدو حاضرها الاجتماعى مجرد مؤشر عقلاى مؤثر ، ولكن حركتها فى المستقبل هى التى تحتاج إلى استباق الرؤية والتقنين .

إن حركة الانتقال السريعة أو البطيئة بين مختلف الفئات الاجتماعية ، المنتجة والمستهلكة ، المالكة وغير المالكة ، بفاعلية تغير وسائل الإنتاج أو أنماط الإنتاج أو قيم الإنتاج ، تبدو كما لو كانت خارج أى « قانون » . ولكن هذا ليس صحيحاً ، لأن مجمل المفاجآت والمصادفات فى « تذبذب » العامل أو الفلاح أو المثقف أو صاحب الورشة الصغيرة أو مالك الأرض الزراعية أو وكيل الشركة الاجنبية أو مقاول البناء أو موظف الدولة أو الضابط أو الجندى ليست هى القانون .. لو أننا اعتذرنا للمقولة الماركسية التقليدية القائلة بأر « البرجوازية الصغيرة طبقة مذبذبة مترددة » ، فلعلنا نكتفى « هذا التردد نفسه » فى ظل انتاج بالغ التخلف واستهلاك أكثر تخلفاً وبقاوة وتربية وتعليم غير متوازن مع درجات ونوعية التخلف ، فى صميم « الطبقة الثورية إلى النهاية » وهى المقولة الكلاسيكية الرئيسية فى الادبيات الماركسية ، أى الطبقة العاملة ، التى قد لا توجد اصلاً فى أكثر المجتمعات الفقيرة المتخلفة .

خارج هذا التذبذب الكامن فى مختلف التشكيلات الاجتماعية بفاعلية البنية الاجتماعية المرتبطة زمنياً طويلاً بالبنية المتطورة للاحتكارات الاجنبية ، والاختلاف الجذرى لأنماط ووسائل الإنتاج عن « النموذج الغربى » الذى يصدره « انتقال التكنولوجيا » الحديثة ... خارج هذا التذبذب الشامل للسياق الاجتماعى ، يريض القانون الممكن والمحتمل ، ولكن ليس المحتم من ناحية ولا المستحيل من ناحية أخرى ، فالسلطة (الديمقراطية حقاً) هى التى تنتبئ أو تولد فى عملية تقنين علاقات القوى داخل المجتمع لا من خارج هذه العملية الدينامية . وبالتالي فلا مجال لأى

وصف كلاسيكى لسلطة عسكرية بأنها دكتاتورية بالضرورة أو سلطة مدنية بأنها ديمقراطية بالضرورة ، فليست هناك « سلطة » عسكرية وأخرى مدنية حسب لون الثياب أو شكل المؤسسة أو أسلوب التغيير ، بل هناك قانون لعلاقات القوى يجسد الديمقراطية في حركة دينامية تتغير معها « السلطة » بتغير علاقات القوى هذه ، أو ليس هناك قانون بل « سلطة » مفارقة لحركة المجتمع ، ومن ثم فهي دكتاتورية أيا كانت الثياب التي تلبسها أو الشعارات التي ترفعها أو الهيكل الخارجى للحكم الذى تبنيه .. فهذه كلها ليست أكثر من رسوم على ورق يحترق فور اشتعال النار ، نتيجة تجميد السياق الاجتماعى خارج القانون بالقمع .

علاقات القوى تتصل من زاوية أخرى اتصالاً وثيقاً بنمو الأشكال الاجتماعية . ومن المثير أن الفكر البرجوازى الغربى والفكر الاشتراكى الغربى ، كلاهما يلتقيان في تعريفات محددة للطبقة والمجتمع والإنتاج والاستهلاك عبر « معجم » حضارى مشترك ، قام الغرب (بشقيه) بتصديره ، وقمنا من جانبنا باستيراده دون تمحيص ، لا للمصطلح بحد ذاته ، بل لمدى مطابقتها لواقع حالنا . بل إن بعض الوطنيين في العوالم المتخلفة الفقيرة ، حين يتطرفون ، يذهبون لحد القول بأن بلادهم سبقت الغرب في كذا وكذا من منجزات الحضارة الحديثة . وكأنهم يوافقون ضمناً على أن « الآخر » هو المقياس والنموذج والمصطلح ، وإن « نحن » سبقناه زمنياً في هذه النقطة أو تلك .

والقضية على هذا النحو مقلوبة رأساً على عقب . وما كان مسموحاً به منذ قرن ونصف مثلاً في مجال الترجمة والاستيحاء وتقريب المعانى برفقة المد الاستعماري ، لم يعد مقبولاً في زمن الاستقلال ، حيث أصبح ممكناً التعرف الدقيق على « أشكالنا الاجتماعية دون الارتباط العفوى أو المقصود بالمصطلح الغربى اشتراكياً كان أو رأسمالياً ... لأننا مرشحون نحن أبناء العالم الفقير المتخلف ، لأن تمنح الحضارة الحديثة

بعداً لم يكن لها من قبل ، أن نضيف إبداعاً أصيلاً ، هو اكتشاف المصطلح الاجتماعي - النقابي لأشكال تطورها ولا سبيل وسطيأً أمامنا بين هذا الإبداع أو الانقراض - ولا سبيل لتقنين علاقات القوى الحية المتقاطعة داخل مجتمعاتنا دون اكتشاف الشكل بل الأشكال الاجتماعية لتطورنا . وأخيراً لا سبيل لصياغة « القانون » الديمقراطي بغير الملامسة الواقعية لجسدها الاجتماعي والتعرف الدقيق على ملامحه ، مكوناتها ومقوماتها وتشكلاتها ، في ضوء البيئة والتاريخ والعصر جميعاً .

إن التحدي السافر للفكر الماركسي والفكر الليبرالي فيما يخص قضية الديمقراطية ، حيث كانت الستالينية ولا تزال ، وحيث كانت المكارنتية ولا تزال (في صور جديدة) تجسد نهاية الطريق المسدود في عالم متطور نسبياً ، ليس بالنسبة للعالم الفقيرة المتخلفة تحديداً ، بل لعله جوهر الإضافة التي يمكن لنا أن ننزع بإبداعها حق المساواة والمشاركة في بناء الحضارة الحديثة ، وعدم الاكتفاء بحق الأجداد في بناء عصر النهضة الأوروبية . ذلك أن تقنين علاقات القوى والأشكال الاجتماعية ، بعد كامل التحرر الوطني من ريقه النفوذ أو النموذج الأجنبي ، يؤدي بالضرورة - الخلق التاريخي - إلى جواب على سؤال الديمقراطية ، لا يخطر ببال المصطلح الغربي ، ماركسياً كان أو ليبرالياً . فالتحرر الوطني الناجز من الأسر الأجنبي هو المقدمة الوحيدة الصحيحة للديمقراطية ، ولكنه لا يتكامل بغير التحرر الاجتماعي داخل الحدود ... حيث أصبحت الثورة الديمقراطية ، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية ، تعني ذلك الانسجام ، والجدل في آن بين الثورة الوطنية والثورة الاجتماعية في وقت واحد . أصبحت الديمقراطية هي مادة اللحام القابضة على طرفي المعادلة : التنمية الاقتصادية في الداخل وحراسة حدود الوطن . وحين تغيب هذه المادة فسرعان ما تنهار التنمية وتمتحن الحدود معاً .

والغالبية العظمى من أنظمة عالمنا الفقير المتخلف ، اختارت الطريق

- الوسط ، المستحيل موضوعياً - برفضها القطع الجذري مع البنية الاستعمارية وربطها بالإرتباط العضوى مع الاستعمار الجديد . لم تكتشف أو لم تتشأن أن تكتشف أو أنها اكتشفت بعد فوات الأوان ، أن لاجل وسطاً بين الاختيارين : طريق الاستقلال والديمقراطية أو طريق التبعية والديكتاتورية . وحين غيبت الديمقراطية عمداً أو مع سبق الإصرار وفصلت بين وجهى العملة الواحدة ، كانت الهزائم والانكسارات المروعة .

● لذلك كان أسلوب توزيع الثروة الوطنية هو المعيار الثالث للديمقراطية في بلادنا . فالحقيقة أننا بين ما يسمى « برأسمالية الدولة » من ناحية و « التنمية الاقتصادية » من ناحية أخرى ضعنا في متاهات المصطلح الغريبى ، لا على صعيد الفكر المجرد بل على صعيد البناء الاقتصادى لأوطاننا المنهوبة والمستنزفة لأمد طال .

فرأسمالية الدولة (الوطنية الحديثة الاستقلال) هى الحل الاقتصادى الوسط بين مباشرة إحد الطبقات أو الشرائح أو الفئات الارتباط البنوى مع الاستعمار الجديد وتفويض السلطة الجديدة لدولتها القيام بهذه المهمة ورقابتها .

والتنمية الاقتصادية . فى بناء هذا الهيكل الإنشائى تقوم بدور كلب الحراسة لأموال أبناء الطبقة أو الشريحة الاجتماعية غير الراشدين .

والنتيجة المعروفة سلفاً هى تحول القطاع العام (قطاع الدولة) من كونه « بذرة التحول للاشتراكية » حسب شعار المطروح ، إلى « جرثومة العودة الصريحة إلى فلك النفوذ الاستعمارى » لا إلى الرأسمالية أو الليبرالية كما قد يصارحنا الشعار المرفوع .

فى موازاة هذه « الوسطية » الاقتصادية (وهى تعبير افتراضى لأن استحالتها الموضوعية تؤدى إلى سقوطها) يقوم التنظيم السياسى الوحيد ، الجامع المانع . وكما أن السلطة لا تعود أداة تنفيذ قانون علاقات القوى والتشكل الاجتماعى بل جهاز فوقى مفارق للحركة الاجتماعية فى

صيرورتها ، يتحول التنظيم السياسى الوحيد إلى بنيان ورقى ولافتة تضم الملايين ولا تضم أحداً ، وتبادر إلى السقوط الفعلى من قبل أن يسقط النظام . إن تجارب التنظيم السياسى الوحيد برهنت يقيناً على أن فعاليتها الوحيدة أنها الماوى الرسمى لقوى الثورة المضادة ، وأن هذا « التنظيم » هو الحاجز الرسمى لمنع الجماهير المنتجة من التنظيم المستقل عن أجهزة الدولة ، أى منع الدورة الدموية للجسد الاجتماعى من الاكتمال ، وبالتالي الحكم مسبقاً على هذا الجسد بالتحلل والموت .

والحقيقة هى أن الأنظمة « الوسطية » فى عالمنا الفقير المتخلف قد واجهت مأزقاً تاريخياً لا يخلو من المفارقات المأساوية ... فكك الارتباط البنىوى مع الإمبريالية والاستعمار الجديد ، يعنى تلقائياً فى ظروف الفقر والتخلف استعادة الثروة الوطنية من قبضة النفوذ الأجنبى حقاً ، ولكنه يعنى فى اللحظة عينها إعادة توزيعها على القوى الاجتماعية حسب دورها فى الانتاج الاقتصادى ووظيفتها فى التقدم الاجتماعى وهو الأمر الذى يجعل من « الثورة الثقافية الشاملة » - لا مجرد الانتقال أو التحول إلى الاشتراكية - هى الاختيار الوحيد أمام الوطن الذى ينشد الاستقلال الحقيقى شكلاً ومضموناً . وأية خطوة أدنى من الثورة الثقافية الشاملة تحمل فى تضاعفها جرثومة التنازل التدريجى الذى يصل لحد التفريط فى الأرض والاقتصاد والإرادة الوطنية .

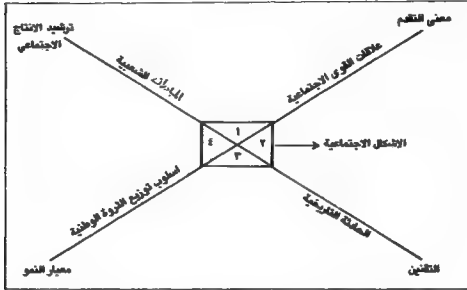
فى عصر لم تعد فيه « التنمية الرأسمالية » للبلدان المتخلفة واردة على أى نحو ، لا يعود الاختيار التاريخى هو بين التبعية لهذا المعسكر أو ذاك من معسكرات العالم المتطور ، بل يصبح الاختيار هو بين الاستقلال مع الديمقراطية (الثورة الثقافية الشاملة) وبين التبعية التدريجية ثم المطلقة للهيمنة الأجنبية . ولا طريق ثالثاً . هذا هو مأزق الذين أرعيتهم وترعيتهم « الثورة الثقافية » بكل ما تعنيه من مبادرات شعبية (مهما اختلفت قوانينها من بلد إلى آخر) ومن ديمقراطية حقيقية (مهما اختلفت صياغة قوانينها من قطر إلى آخر) .

إن هذه الثورة الثقافية هي وحدها القادرة ، بترشيد الإنتاج الاجتماعي ، على إعادة توزيع الثروة الوطنية بما يحقق ردماً للهوة بين التطور الاقتصادي والتنمية الاجتماعية . إن زيادة الإنتاج وحدها في ظل رأسمالية الدولة الوطنية ، لن تمنع البطالة المقنعة . والاقتصاد على تشريك العمال في الربح والإدارة لن يحول دون التضخم وتورم الاستهلاك . كذلك فإن التوسع في قطاع الخدمات من مجانية التعليم إلى « قصور الثقافة الجماهيرية » لا يحول دون انتشار نفوذ الأمية بشطريها : الأمية الأبجدية وأمие المتعلمين ، مما يجعل من الانفجارات السكانية عبئاً كميّاً بدلاً من أن تكون « كيفاً إنتاجياً » . كما يصبح التناقض بين التكنولوجيا والأيدولوجيا ترفاً فادح الثمن .

يقول جراهام جونز Graham Jones في كتابه « دور العلم والتكنولوجيا في البلدان النامية The Role of Science and Technology in Developing Countries » ان « التغيير التقني يؤثر على معيشة الناس ، وعلى عاداتهم الاجتماعية وطرق حياتهم ، وهو يقوض بصورة محتمة الأوضاع والممارسات القائمة . وتلقى سائر المجتمعات (المتخلفة) وهي تبني ، مقاومة التغيير ، كما تعاني من الحرص على الوضع القائم » (ص ٤١ من طبعة أكسفورد ١٩٧١) .

وهذا صحيح ، فما لم يتمكن التغيير الديمقراطي الشامل (الثورة الثقافية) من ردم الهوة بين النمو الاقتصادي والوضع الاجتماعي ، يقع التمزق الحتمي بين الأفراد والشرائح الاجتماعية وأرض الوطن ، فالاغتراب عن الآلة ، هو التجسيد المفاجيء والعفوى للاغتراب عن المجتمع والطبيعة معاً . وليست الثورة الثقافية أكثر من مقاومة هذا الاغتراب المزروعة جذوره في الهيمنة الأجنبية أولاً ، فالهيمنة الماوسية (تراث الشعور الجمعي في مجمل التراث الحر من قيم وتقاليده وعادات) فالهيمنة الفتوية . وكلها تجد رمز الرموز في الدولة . لذلك تجيء إعادة التوزيع للثروة ، لا كعمل أخلاقي ، بل مجرد مقدمة لسد الفجوة بين

الاغتراب والحرية من ناحية وبين الاستلاب والانتماء الخلاق الحار والعفوى من ناحية أخرى .



من هنا يبدو لي ذلك التشابه المثير لوصف « شركة صنع القرار » بين كاتب روسي عاش في القرن الماضي والانقاضات الشعبية المعاصرة ، مدعاة للتأمل . يقول تولستوى في كتيب « السلطة والحرية » (المترجم للعربية والمطبوع في القاهرة عام ١٩١٣) « إن الأمم لا تتحرك بالسلطة ولا بأفكار الكتاب ولا بجملته الأسباب التي يرصدها المؤرخون بل بعمل كل الناس الذين يشتركون في المحادثة التاريخية ، والذين يتجمعون بكيفية تقلل مسؤولية الذين هم منوطون بالحوادث مباشرة » (مكتبة الفجالة - ص ٦٩) .

لم يكن تولستوى غير كاتب في روسيا القيصرية المتخلفة ، وقد وُذِعَ اراضيه على الفلاحين بنفسه قبل أن تقوم الثورة في بلاده بأكثر من ربع قرن .

● يبقى المعيار الأخير للديمقراطية في أقطار عالمنا الفقير المقهور ، هو الوحدة القومية . إن استرداد الحدود من الاحتلال الأجنبي مجرد خطوة لبسط السيادة الوطنية على « الأرض الموحدة » ، فهذه الأرض هي القاعدة

الصلبة الراسخة لإقامة المجتمع الوطنى المستقل .

وكما أن الماركسية فى بعض أقطارها لم تتوصل بعد إلى إبداع الصيغة الديمقراطية للوحدة القومية ، كذلك الليبرالية الغربية أخفقت فى كثير من أقطارها فى تثبيت التوحيد القومى الذى ازدهرت البرجوازيات الأوروبية فى أحضانها .

وفى وطننا العربى المجزأ تجارب مريرة للوحدة والانفصال ، لم يدرس بعد عنصرها الحاسم ، وهو غياب الصيغة الديمقراطية .

وكما أنه من كشوف عصرنا إلتهام التحرر الوطنى بالتغير الاجتماعى فى مركب واحد ، كذلك فإنه من كشوف هذا العصر إلتهام الثورة الوطنية بالوحدة القومية . والديمقراطية هى « مادة اللحام » القابضة على طرفى المعادلة فى الحالىن ، حين تغيب فى الأولى تقع الهزيمة وحين تغيب فى الثانية يقع الانفصال أو التقسيم .

الديمقراطية لا تتجزأ ، بديهية قديمة . ولكن الأحداث من قبرص إلى لبنان إلى إيران نقول إننا لا زلنا بحاجة إلى تعلم البديهيات .

وليس « تعلم البديهيات » من برامج الوعظ والإرشاد السياسى ، ولكنه أبجدية «سوسولوجية فى طريق البحث عن مصطلح معرّف يضع المسألة مكان الفرضية ، بحيث لا نقيس السلب بمعايير سلبية أو العكس ، نقيس الإيجاب بمعايير إيجابية . إننا لا نتوجّه فى بحثنا قُدماً وفق منهجية الفرض والبرهان الواقعى ، وإنما وفقاً لنظام المسألة الذى يطرح جانباً التوصيف الأخلاقى أو الأيدولوجى المسبق ، ليمتحن العلاقة بين البنية المعرفية وأساساتها الاجتماعية من منظور أبعد ما يكون عن نظرية الإنعكاس الميكانيكية . لذلك كان البحث عن مصطلح اجتماعى للمعرفة العربية مقدمة ضرورية للبحث عن « الحرية » كمسألة لا كمفهوم . وهى المسألة التى تقضى بنا إلى امتحان « المعرفة السلفية » كخطوة رئيسية فى السياق .

الهوامش

- (١) والمفردى هو أن للتخلف « أبعاداً » متعددة وه مستويات « مختلفة » وإن أية مساحة جيوبوليتيكية في أى مكان من العالم « لا بد وأن تقع في دائرة نفوذ » بعد « ما وه مستوى » ما ، ومن ثم ، فإن الغياب المزيج للتقدم والديموقراطية يشمل العالم بأسره بدرجات متباينة ومعانٍ مختلفة إن تعديل أو حتى تجاوز المفاهيم السائدة للتقدم والحرية ، يقتضى بالضرورة حضور مساطة البحث عن مصطلح معرّفٍ خالص بالأزمة « العربية » وه المعاصرة .
- (٢) صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عام ١٩٨٦ قبل حرب الخليج بكثر من خمس سنوات .
- (٣) قبل استقلال هذه الجمهوريات وتفكك الاتحاد السوفيتى عام ١٩٩١ .
- (٤) تم اغتيال أنديرا غاندى بعد ذلك ، وما لبث أن اغتيل ابنها راجيف بعد توليه رئاسة الوزارة ونجاح حزب المؤتمر في الانتخابات .

الفصل الثانى

حرية العقل فى الاسلام

حرية العقل فى الإسلام

تتقدم السلفية الدينية صفوف « المعرفة العربية المعاصرة » بمصطلح العقل الإسلامى على أساس الفضل الذى منيت به المصطلحات الأخرى ، لا على أساس النجاح الذى يمكن أن تحققه . لذلك كان ضرورياً فى دراسة التخلف والدكتاتورية العربية أن ينصر الماضى فى ضوء الحاضر ، والحاضر فى ضوء الماضى هو الإطار المنهجى الممكن لاية دراسة تناقش تراثاً عظيماً كان للعرب والمسلمين كافة فى العصر الوسيط ... ولكنها تناقشه فى زمان محدد هو زماننا نحن المعاصرين لعالم يتغير ، ومن ضمن آيات تغييره هو ارتفاع راية الإسلام اثناء وداعنا للقرن العشرين ، ارتفاعاً مزدوجاً : باسم الثورة وباسم الثورة المضادة أيضاً .

ومن ثم ، فإنه يسمح علينا سلفاً ، الالتزام الأكاديمى المطلق بالإطار التاريخى للبحث ، وتجاهل ما يجرى أمامنا وحوالينا من مؤشرات معاصرة تتصل بجوهر البحث .

هذه ملاحظة أسوقها فى البداية ، لأفسر ملاحظتى الثانية ، وهى أن المحور الذى اخترت إبداء اجتهاد فيه لاستمرارية البحث عن مصطلح المعرفة العربية هو « حرية الفكر » فى الإسلام ، قاصداً بذلك محاولة اكتشاف « الطريق الإسلامى » إلى « حرية العقل » ... فلست أزعم لنفسى

أننى هنا بصدد مناقشة معنى الحرية في الفكر الإسلامى إبان العصر الوسيط ، فذلك موضوع اكبر من أن يتهىأ له هذا الفصل ، وأكثر تشعباً ، ذلك أنه لم يكن هناك فكر إسلامى واحد بعد قيام الدولة الإسلامية الأولى ، بل كانت هناك اتجاهات متعددة تعدد المراحل التاريخية والتكوينات الاجتماعية القائمة للسلطة أو الخارجة عليها . لذلك أقول إننى سأحاول تصور « حرية العقل » وهى مبدأ المبادئ في حرية التفكير وغيرها من الحريات^(١) .

« هل هناك عقل إسلامى ؟ » . لعل هذا^(٢) السؤال البسيط والجرح معاً ، كان مضمراً على نحو أو آخر في أعمال العديد من المستشرقين ، بتصويرهم هذا العقل وكأنه « حاصل جمع » اليهودية والمسيحية واليونان ... مضافاً إلى ذلك ، أحياناً ، بعض الطول التى أتى بها رسول الإسلام لمشكلات العقلية الجاهلية لدى العرب ، وعقليات الشعوب الأخرى قبل الفتح . بل ويصل بعض المستشرقين إلى حد القول بأن العقل الإسلامى لم يتكوّن إلا عبر الفتوحات والاحتكاك المباشر مع الحضارات المغرقة^(٣) .

وهكذا تحولت إحدى الميزات الرئيسية للعقل الإسلامى إلى « نهج » يقول بانعدام هذا العقل أصلاً . هذه الميزة هى ، أنه في إطار الفكر الدينى ، كان الإسلام هو الدين الوحيد الذى دخل منذ البداية في حوار عقلى مفتوح ومباشر مع الأديان الأخرى وحضاراتها . ويوحى من اشتغال النص القرآنى على هذا الحوار ، ورث العلماء المسلمون خاصية التفاعل مع التراثات الإنسانية الأخرى ، فنقلوا علوم اليونان وحافظوا عليها بالرغم من اختلافهم مع الكثير من مقولاتها لمجرد إنها إحدى الثمار العظيمة للعقل البشرى . وقد طالب لبعض المستشرقين الآخرين في هذا الصدد ، وإزمن طويل ، القول بأن فضل العرب والمسلمين عامة على النهضة الأوروبية هو أنهم « نقلوا » التراث اليونانى إلى الغرب^(٤) . وبالرغم من أن ساعى البريد

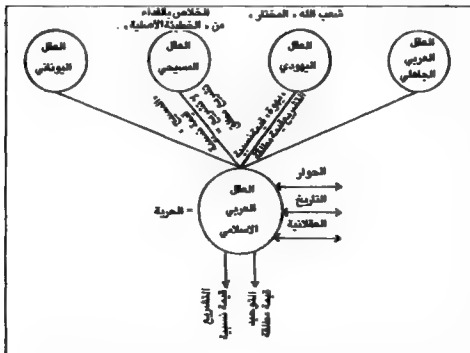
الحضارى يجب أن يكون مؤهلاً بما فيه الكفاية لتقل الحضارة إلا أن العرب والمسلمين لم يكونوا قط مجرد سعاة بريد الحضارة اليونانية . ولكن التركيز على هذا المعنى كان مقصوداً به أن أوروبا نهضت أولاً وأخيراً بفاعلية جذورها الأوروبية في بلاد اليونان والرومان . وطبعاً ، هو الأمر المختلف تماماً مع حقائق التاريخ . فقد كانت الحضارة العربية الإسلامية في ذاتها أحد العناصر الرئيسية في بناء النهضة الأوروبية . كما كان تفاعلها مع العقل اليوناني القديم من آيات انفتاحها الحضارى على « الآخر » في مواجهة الانغلاق على الذات . وتلك هي أولى خصائص العقل الإسلامى : الحوار .

وإذا كان العرب والمسلمون - وفقاً لآراء هذا البعض من المستشرقين - قد حافظوا على التراث اليوناني ونقلوه إلى أوروبا ، فإننا نحار فعلاً من البعض الآخر الذى يتهم العرب أنفسهم بحرق مكتبة الإسكندرية . انه المنهج اللاعقلانى في التعرف على العقل الإسلامى الذى لم يكن قط « حاصل جمع » العقول الأخرى السابقة أو اللاحقة ، بل ظل في حوار متصل مع هذه العقول والحضارات . والتفاعل ، لا ينفى الأصالة ، بل يعززها ويغنيها . ولعلنا نتفق على أن أزهى عصور الحضارة العربية الإسلامية هي تلك المرحلة العظيمة في تاريخ الإنسانية ، حين كان العقل الإسلامى عنواناً للأصالة والمعاصرة .

نعم ، لقد كان هناك العقل اليهودى والعقل المسيحى والعقل اليونانى ، بل والعقل العربى الجاهلى .. ولقد اعترف النص القرآنى صراحة بكافة « الأنبياء » السابقين ، واحاطهم أحياناً بهالات من التقديس لم ترد في كتب المؤمنين بهم . ولكن هذا الاعتراف كان في واقع الأمر اعترافاً بالتاريخ الاجتماعى للدعوات الكبرى ، مع إضافة كيفية جديدة هي « عقلنة » هذا التاريخ ... بإخلاء ساحتها ، قدر الإمكان ، من الزخارف الفولكلورية .

ومن هذه العناصر الثلاثة ، كان الإطار العقلي للإسلام هو « الحرية » ، فلا حرية - بأى معنى - بغير الحوار والتاريخ والعقلانية . والنص القرآنى هو البعيد : « وفى حرية العقل فى الإسلام من هذه الزوايا الثلاث التى أقضت إلى تناقض جوهرى مع الدعوتين اليهودية والمسيحية عبر قضيتين حاسمتين هما التوحيد والتشريع .

التوحيد هو القيمة المطلقة فى الإسلام ، والتشريع هو القيمة النسبية . لذلك كان « التوحيد » الإسلامى هو التوحيد ، بينما كان التشريع الإسلامى هو حصيلة « الاجتهاد » فى التأويل والتفسير . والأمر على عكس ذلك تماماً فى اليهودية ، حيث يصبح « يهوه » إلهاً « لشعب مختار » . هنا تصبح الإلهوية « قيمة نسبية » بينما التشريع يصبح هو القيمة المطلقة . يصبح « شكل » القبيلة العنصرية و « تنظيم » علاقاتها بالأرض والسماء هو قيمة القيم . والمعنى الرئيسى لذلك هو غياب الحرية عن البنية العقلية لليهودى ، وحلول عقدة التفوق مكانها ، ومن ثم الجيتو الواسع أو الضيق على السواء (٥) .



وقد جاء العقل المسيحي من هذه الزاوية نقيضاً للعقل اليهودي ، إذ خلا أصلاً من التشريع . غير أنه كما اقترن التوحيد اليهودي بشعب الله المختار ، اقترن التوحيد المسيحي بفكرة « الفداء » عن الخطيئة الأصلية ، ومن ثم « تجسد الله » ... وكانت النتيجة أن « الخلو من التشريع » ، أي الحرية الكاملة والاتجاه نحو الإنسانية كلها ، قد تحول على طول التاريخ الاجتماعي للمسيحية إلى « تشريع مطلق » كظل لله على الأرض ، وأمسّت « الشريعة » هي القيمة المطلقة ، والتوحيد هو القيمة النسبية سواء عبر « الأقانيم الثلاثة : الاب والابن والروح القدس ، أو عبر الطبيعتين ، الإلهية والبشرية للمسيح » .

لم اقصد من ذلك مقارنة بين الأديان الثلاثة ، بل قصدت أن إعتداع العقل الإسلامي للتوحيد كقيمة مطلقة ، التشريع كقيمة نسبية ، كان اعتماداً مباشراً للحرية . والنص القرآني في ذلك ، بالغ الصراحة والحسم « أن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » .. فالتوحيد المطلق لله ينعكس على الفور في نسبية التشريع على الأرض ، ومن ثم فالإرادة الإلهية الواحدة تعني تعدد الإرادات البشرية ، ومعيار الحكم هو القرآن ، المرجع الوحيد للعقل الإسلامي . هكذا يصبح التوحيد الاسلامي :

— مساواة بين الناس .

— فتح باب الاجتهاد . .

وهما الموقولتان الأساسيتان اللتان بُني عليهما غياب « الكهنوت » من الإسلام ، وبالتالي « المؤسسة الدينية » . وفيما بهما لم تعد هناك « وساطة » بين الإنسان والله ، ومن ثم أضحت العلاقة بين البشر وبعضهم البعض حرة من « الوصاية » ، مسؤولية أمام الاجتهادات المتساوية الحقوق في « الشرع » .

ولكن العقل الإسلامي كما تبلور نهائياً في النص القرآني شيء ، والتاريخ الاجتماعي لهذا العقل شيء آخر . لذلك يمكن القول ، بشكل عام ،

إن الحوار والتاريخ والعقلانية - أسس الحرية في العقل الإسلامي كما صيغ في النص القرآني - قد عرفت مرحلتين حاسمتين : الأولى ، هي حقبة الإزدهار الرئيسية في صدر الإسلام ، والآخرى هي بداية التدهور ودرجة الانحطاط . وليس من الصعب أن نلاحظ أن الإزدهار قد رافق ذروة التمسك بالحوار والتاريخ والعقلانية ، وأن الانحدار قد رافق التخلي عن هذه الأسس . وأنه في ظلال حرية العقل الإسلامي أعطت الحضارة العربية الإسلامية أزكى ثمارها للعالم قاطبة ، بينما هي تحت وطأة القهر فقدت تدريجياً مقومات البقاء فلم تكف فحسب عن العطاء ، بل كادت تكف عن مجرد الوجود .

(٧)

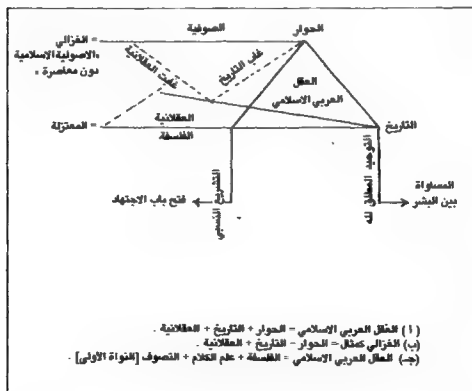
كانت الفلسفة وعلم الكلام والتصوف ، بمثابة « التركيب » الأول للعقل الإسلامي ، فالأبواب الثلاثة هي التي اكتسبت من الحوار والتاريخ والعقلانية ، دعائم « التكوين » الأصل للعقل الإسلامي المتميز . كان الاحتكاك الباكر بين الإسلام والحضارة الهلينية في دمشق ، وإساساً ذلك اللقاء الحاسم مع الفلسفة اليونانية في بغداد المأمون ، حواراً عميقاً مع أفلاطون وأرسطو وفيثاغورس وأفلوطين Plotinus وبرقلس Proclus وهو حوار كانت المسيحية سبقت إليه ، بدافع التكيف معه^(٤) . بينما كان الأمر في الإسلام مختلفاً ، وهو الدفاع عن الدين الجديد ، العقل الجديد . ومن ثم اختلفت النتائج اختلاف المقدمات ، فقد كان « المنطق » هو أول ما لفت أنظار المفكرين المسلمين في التراث اليوناني ، لذلك كانت « المحاجة » أو « المجادلات » هي لب اللباب .

ومن اليسر هنا أن نشير إلى أن أكبر مدرستين في تاريخ العقل الإسلامي كانتا مدرسة المعتزلة من ناحية ومدرسة الإمام الغزالي (ت ٥٠٥ هـ / ١١١١ م) من الناحية الأخرى . وهما على طرفي نقيض ، ولكنهما معاً يعتمدان « الحوار » . وإذا كان المعتزلة قد التزموا إلى جانب الحوار مع

العقل الأرسطي أساساً ، تاريخية المنهج في القول بخلق القرآن كخلق العالم في الزمان (Creton in time) وكذلك العقلانية الصادقة القائمة بمبدأ التنزيه وعدم استقلال الصفات ، عن الذات الإلهية ، فإنهم كانوا يحققون للعقل الإسلامي نقاوته الأولى كتركيب من الحرية والعدل والمساواة .

وإذا كان الغزالي في « تهافت الفلاسفة » قد اعتمد الحوار وحده دون التاريخ والعقلانية ، فقد انتهى في « إحياء علوم الدين » و « مشكاة الأنوار » إلى « العودة إلى الينبوع » ولكن عن طريق الحدس وإغلاق باب الاجتهاد ... فاحتوت أعماله على بذور الصوفية ونقيضها في الوقت نفسه .

ولعل القانون الذي يمكن استخلاصه هنا ، هو أن غياب أحد عناصر العقل الإسلامي يؤدي إلى تغييب بقية العناصر بالضرورة .. فالحوار بلا



تاريخ ولا عقلانية يثمر في أروع انجازاته ظاهرة « الغزالي » . وهى تمثل « الأصولية الإسلامية » في تقاوتها الأولى ، ولكن على نحو يفقد جوهر الحوار ، وهو المعاصرة .

ويبقى الغزالي من القمم الشامخة في تاريخ الفكر الإنسانى ، وشاهداً لا يدحض على التناقض بين المقدمات والنتائج ... فالعودة إلى الينبوع لم تصل قط بالغزالي إلى ينبوع العقل والحرية .

لذلك كانت « صوفيته » رغبة حارة في الخلاص من هذا التناقض .

ويبقى مثيراً للتأمل ، أن المعتزلة والغزالي على السواء كانا دفاعاً مجيداً عن الإسلام ، وبواسطتهما تبلور الاتجاهان الأساسيان في الفكر الإسلامى : اتجاه نحو العقل ، وآخر نحو القلب . إنهما معاً ، التلخيص الأوفى للفلسفة الإسلامية . ولا يعنى ذلك أن رجالاً عظماء كالفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم ، كانوا مجرد هوامش ، بل العكس تماماً ، كانوا انتصاراً لا شك فيه للعقل الإسلامى والحرية . كذلك الأشاعرة ، لا يمكن القول بأنهم مجرد حل وسط بين الاتجاه العقلانى والصوفية ، بل هم مؤسسو علم الكلام .

وهو العلم الذى لا علاقة له من قريب أو بعيد بعلم اللاهوت المسيحى ، فالدفاع عن أصول الدين الجديد ، هو جوهر « العلم » لدى المتكلمين ، وبالتالي فهو دفاع عن الفقه . غير أن مصدر المصادر عند الفقهاء هو القرآن .. فعلماء الكلام من المسلمين لم يضعوا تصورات محددة المقدمات والنتائج ، تشبه القانون أو النظرية ، ولكنهم قاموا بدفاعات جزئية في كل موقعة « فكرية » واجهتها العقيدة .

هكذا كان كتاب « الإبانة عن أصول الديانة » لأبى الحسن الأشعرى ، وكتاب « الفرق بين الفرق » لعبد القادر البغدادى (ت ٤٢٩ هـ .

(١٠٣٧ م) تمهيداً عاماً لهذا العلم « العقل » الجديد . غير أن مؤلفات ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ / ١٠٦٤ م) والشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ / ١١٥٣ م) هي التي تضع القواعد العامة لتناول الأديان والعقائد الأخرى . وابن حزم في « الفصل في الملل والأهواء والنحل » لا يتوقف فقط عند عرض المذاهب الأخرى بل يحاول « الحكم » عليها بلغة ساخنة ، بينما يميل الشهرستاني في « الملل والنحل » إلى العرض الفكري وحده بقدر لا بأس به من الموضوعية .

ولا شك أن الغزالي في كتابه « الاقتصاد في الاعتقاد » من علماء المتكلمين بهذا المعنى . ولكن كتاب « التمهيد في الرد على الملاحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة » للباقلاني (ت ٤٠٣ هـ / ١٠١٣ م) الذي كان من أشد خصوم المعتزلة عنقواناً ، وكتاب « الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد » للجويني (ت ٤٧٨ هـ / ١٠٨٥ م) فهما الأكثر رجحاناً في التمثيل على حدود علم الكلام . وهو العلم الذي يقول عنه ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ / ١٤٠٦ م) أنه « غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم » قاصداً أن الإسلام لم يعد بحاجة إلى دفاع ، وأن أموراً أخرى تستوجب إمعان النظر^(٥) .

على أية حال كانت الفلسفة (التي غزت تدريجياً علم الكلام) وعلم الكلام والصوفية هي الترجمة المباشرة للعقل الإسلامي الأول . والصوفية التي تنسب عادة - وعن حق - إلى الحسن البصري (ت ١١٠ هـ / ٧٢٨ م) والتي تقف في طليعة جيلها الثاني رابعة العدوية (ت ١٨٥ هـ / ٨٠١ م) ، تجد بذورها الأولى في النص القرآني نفسه ، حيث الآيات المطلقة بالزهد كثيرة وواضحة . وليس من علاقة على الإطلاق بين الرهبة المسيحية والتصوف الإسلامي^(٦) . ويكفي القول بأن مؤلفات الحارث بن أسد المحاسبي (ت ٢٤٣ هـ / ٨٥٧ م) والجنيد البغدادي

(ت ٢٩٨ هـ / ٩١١ م) لا تصل في جملتها إلى السيرة الذاتية المؤثرة للغزالي « المنقذ من الضلال » . وهى السيرة التى وإن لم تحسب لدى المؤرخين بيان التصوف الإسلامى ، إلا أنها « التجربة الشخصية » التى تنفى نفيًا قاطعاً علاقة هذا التصوف بالمسيحية . بل إن المستشرق الفرنسى الراحل لويس ماسنيون قد عثر على مخطوط نسبه للغزالي في إحدى مكتبات استانبول يرد فيه على إنجيل يوحنا بعنوان « الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل » . فإذا أضفنا أحد النماذج الشهيرة للتصوف الإسلامى ، وهو الحسين بن منصور الحلاج (ت ٣٠٩ هـ / ٩٢٢ م) الذى صرح علنا من فرط إحساسه بالتوحد مع ذات الله أن « الله فى الجبة » ، فإننا نكون قد أحطنا بإطار عام للصوفية الإسلامية ، وهو إطار بعيد كل البعد عن الرهبنة المسيحية وغيرها .

وكان من الطبيعى أن يتولد عن التصوف الإسلامى اتجاهان : أحدهما عقلانى أقرب إلى « الفلسفة » والآخر شعبى - فيما يعرف بالطرق الصوفية - وهو أقرب ما يكون إلى « الوجد » . أما الاتجاه الأول ، فقد كان يرى فى العالم الحسى أو الواقعى مجرد مظهر خارجى لبلوغ الحقائق الروحية العليا ، بمجاهدة النفس ومحاولة الاتصال بذات الله أو الحلول الإلهى فى الإنسان . ومن هنا كان يدعى انصار هذا الاتجاه بأهل « المعرفة » ، حيث يصبح « نور الله » فى السماوات والأرض هو الحقيقة الكلية والوحيدة ، وحيث يصبح الإنسان الكامل هو من تتجلى فيه ألوهية الكون . وقد كان السهروردى المقتول عام ٥٨٧ هـ / ١١٩١ م هوراية هذا الاتجاه فى كتابيه « هياكل النور » و « حكمة الإشراق » .

أما الاتجاه الشعبى فى التصوف ، فهو مجموعة الممارسات اليومية التى بدأت فى صدر الإسلام بالاتجاه نحو الزهد الجماعى ، ثم تحولت مع الزمن إلى « الشكل » ، والطقوس التى تحاكي مجاهدة النفس وتوهم الاتصال بذات الله ، دون أن ترتبط المحاكاة أو الوهم بمجاهدة باطنية أو اتصال نورانى .

في جميع الأحوال كانت الفلسفة وعلم الكلام والتصوف تنسوجات الخلق والإبداع للعقل الإسلامي وتجلياته التي « تميز » بها عن غيره من العقول والحضارات الأخرى . وكانت الحرية هي مصدر هذا التنوع في الاجتهاد والتبلور .. خاصة حين كان يتوفر لهذا الاتجاه أو ذاك المذهب تكامل الخواص الإسلامية الأساسية : الحوار والتاريخ والعقلانية .

(٣)

انعكست هذه الحرية المبكرة للعقل الإسلامي الأول في ثلاث نتائج بارزة :

• الأولى ، هي السماحة الدينية التي عرفتها الأقطار المفتوحة في ظل « دولة » الإسلام . ولابد هنا من الاقرار سلفاً بأن « العلم » يكاد يكون فريضة إسلامية كما كان يقول المفكر المصري الراحل عباس محمود العقاد . وهو اعتراف مسبق بأن المعرفة تظل ناقصة أبداً . والنص القرآني بالغ الوضوح « هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » و « يرفع الله الذين آمنوا والذين أوتوا العلم درجات » و « شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط » . ومن الأحاديث النبوية الشائعة قول الرسول « طلب العلم فريضة على كل مسلم » و « فضل العلم أحب إلي من فضل العبادات » و « اطلب العلم من المهد إلى اللحد » و « اطلبوا العلم ولو في الصين » والمقصود بالصين أى مكان بعيد . ويكفى أن أول سورة قرآنية تبدأ بالقول « اقرأ باسم ربك الذى خلق . خلق الانسان من علق . اقرأ وربك الاكرم . الذى علم بالقلم . علم الانسان ما لم يعلم » . ومن هنا كان اسم كتاب الإسلام هو القرآن .

هذه الدعوة الملحاحة على العلم والتعلم لا يمكن أن تقتصر بغير الحرية . فالمبدأ الأساسى في الإسلام إن « لا إكراه في الدين » . لذلك دخل الإسلام في محاورات بالغة الخصوصية مع أهل الأديان الأخرى . وكان الحرص على مقدسات هذه الأديان وحرية أهلها في ممارسة شعابهم

والجهر بها بل وحرية الدعوة إليها من المعاهدات الصريحة التي ألزم بها الرسول من جاءوا بعده ، كالعهد الذي أرسله إلى رهبان دير سانت كاترين بطور سيناء « يعترف فيه بحق النصارى في البقاء على دينهم والاستقلال بشؤونهم . وجاء فيه أنه لا يفرض على النصارى جزية غير عائلية ولا يخرج قس من كنيسة يخدم فيها ولا يكره نصراني على تغيير دينه ولا يخرج راهب من صومعته ولا يمنع عن طريق حجه ، ولا تهدم كنيسة ليقام مسجد أو بيت للمسلمين مكانها . وللنصرانية المتزوجة من مسلم أن تبقى على دينها دون تعرض للاضطهاد . وإذا احتاج النصارى إلى العون في إصلاح كنائسهم أو صوامعهم أو في أى شأن من شؤونهم الدينية فيعاونهم المسلمون ولا يعد عملهم هذا مشاركة لهم في النصرانية . وإذا حارب المسلمون فريقاً من النصارى فلا يتعرض النصارى الباقون بين القوتين المتقاتلتين للاضطهاد والمساطة . ومن خالف هذا العهد من المسلمين عدّ خارجاً على الرسول »^(٧) . ولا شك أن الكثيرين خرجوا على هذا العهد ، ولكن هذه قصة أخرى ، قصة التدهور الذي أصاب الدولة الإسلامية ذاتها . بعد أن تخلّت عن أسس حرية العقل الإسلامى : الحوار والتاريخ والعقلانية . وبعد أن أغلق باب الاجتهاد في وجه الفلسفة وعلم الكلام والتصوف جميعاً .

ولذلك يقول موريس لومبار بلا تحفظ ان العرب في فتوحاتهم « استقبلوا كحريين »^(٨) وطقد استفادت الحضارة الإسلامية العربية بفضل الحرية الفكرية من عبقریات أمثال جيورجيس بن بختيشوع ويوحنا بن ماسويه وحنين بن اسحق ويوحنا البطريق وسهل بن سابور وابنه سابور وسلمويه بن بنان وجميعهم من النصارى ، وأمثال نويخت المنجم وولده أبو سهل وعلى بن العباس وهم من المجوس . والبتانى وثابت بن قرة وإبناه ابراهيم وسنان . وهم من صابئة حران^(٩) . ومن المعروف ان بعضاً من كبار المسيحيين واليهود قد تبولوا اعلى المناصب وأرفع المسؤوليات في ظل

الدولة الإسلامية . وقد أفاد هؤلاء في عملية الترجمة وأمانة المال ومهارة الطب .

• والنتيجة الثانية ، هي الصراع الذى نشب بين تيارات الفكر الإسلامى وبعضها البعض ، أو بينها وبين السلطة . والأمثلة البارزة على ابتعاد هذا الصراع في علاقته بحرية العقل الإسلامى ، هي : المعتزلة ككتابا فكرى ، وابن حنبل والحلاج والمهرودى كرموز صارعت من أجل ما تعتقد أنه الحق لدرجة الشهادة .

وتجمع أهم المؤلفات العربية الحديثة عن المعتزلة^(١٠) على أن الأصول الخمسة : القول بالتوحيد والقول بالعدل والقول بالوعد والوعيد والقول بالمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، هي التى تكون جوهر الفكر العقلانى للمعتزلة . غير أن تفاصيل المنهج المعتزلى هي التى أدت إلى الصدام الحاد مع الاتجاهات السلفية ، كالقول بخلق القرآن ، وبالقول بإرادة الإنسان في أفعاله .

ومن المفارقات المأساوية أن ابن حنبل (ت ٨٥٦ م) قد استشهد على أيدي الدولة المعتزلية ، لأنه ناضل بالفكر وحده واستقطب الناس من حوله ضد فكرة خلق القرآن . ولكن المأسون الذى ازدهرت في ظله الثقافة الإسلامية ازدهاراً عظيماً ، وكان قد جاهر بأنه من أنصار المعتزلة ، هو نفسه الذى بدأت في عهده مجلة ابن حنبل ومن بعده تولاهما المعتصم فمارس من أساليب القهر مع ابن حنبل وغيره من القائلين بتقديم القرآن بما يثير الشبهة حول معنى الحرية الفكرية التى سرعان ما انتصرت بموجب شجاع من الشهداء . والمفارقة المأساوية هي أن دعاة حرية العقل ، يربحون قضيتهم وهم في المعارضة ، فإذا استولوا على السلطة كان لهم موقف آخر ، بينما كان الشهيد في مأساة ابن حنبل هو حرية الفكر ذاتها ، لأن الرجل لم يكن - رغم عظمته - من أنصار العقول بل كان أحد كبار المغالين في تقديس المنقول .

كذلك الأمر في مسألة العلاج والسهوردي ، فالتصوف الذي نادى به لا يمكن على صعيد الفكر المجرد أن يكون خروجاً على الإسلام ، ولكن ترجمته الاجتماعية هي التي هزت بناء السلطة السياسية .. فالقول بأن الله ليس شخصاً خارجاً عنا ، بل هو قوة تشمل الكون ، وأنه يمكننا نحن بمجاهدة الشهوات أن نتصل بهذه القوة فتحلُ فينا وتكشف لنا بذلك أسرار الكون ، لا يؤدي مطلقاً إلى تكفير العلاج وقتله^(١١) . كذلك لا يمكن أن يكون القول بأن الله قادر على كل شيء ، حتى على خلق أنبياء جدد ، سبباً في مسألة السهوردي وفي زمن الظاهر بن صلاح الدين^(١٢) .

* ايا كان لهيب الصراع ، فقد كانت النتيجة الثالثة هي ذروة العطاء الحضاري ، العربي الإسلامي ، والدور التاريخي في تشكيل النواة الأولى للنهضة الأوروبية التي تسلمت راية التقدم الإنساني منذ ذلك الوقت .

ولست هنا في سياق العطاء العربي الإسلامي في ذروة ازدهاره إبان العصر الوسيط ، وقد فصله الأوروبيون أنفسهم تفصيلاً باهراً . ولكني أود فقط الإشارة إلى عدة فصول كتبها الأساتذة الغربيون في هذا الصدد :

١ — الفنون الزخرفية والتصوير ، شخصيتها ومجالها ، لريتشارد انتجهاوزن (ص ٩٣ من تراث الإسلام — شاخت ويوزوت — القسم الثاني — الفصل السادس) ، وكذلك الفن الإسلامي وأثره على التصوير في أوروبا للسير توماس ارنولد صاحب الكتاب الأول المعنون « تراث الإسلام » أيضاً — الترجمة العربية هي ٢٢٢ .

يتبين لنا من عرض الأستاذين الغربيين مدى ضلال تحريم التصوير في الإسلام ، وأن القول بذلك أقرب إلى الشائعة منها حتى إلى الرأي فضلاً عن الحقيقة الموضوعية .

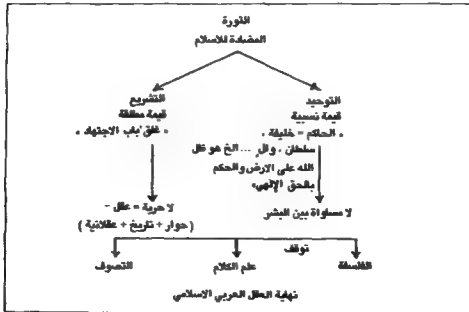
(ب) « العلوم والطب » للدكتور ماكس مايرهوف (تراث الإسلام لارنولد ص ٤٤٥) وكذلك « العلوم الطبيعية والطب » لمارتن بلستر (تراث

الإسلام - القسم الثالث - لشاغت ص ٧٩) . وفيه أيضاً يتبين مدى ضلال تحريم التشريع في الإسلام ، وأن القول بذلك لا علاقة له بالعلم أو التاريخ .

(جـ) « الفكر السياسي عند المسلمين » للامبتون (ص ٢٢ من تراث الإسلام لشاغت - القسم الثالث) و « القانون والمجتمع » لدافيد دي سانتيللا (ص ٤٠٢ من تراث الإسلام لارنولد) . وفيهما تحديد واضح لتخوم « النظرية السياسية » في الإسلام ، على نقيض القول الشائع بأن العقل الإسلامي أعطى كل شيء إلا التنظير السياسي .

على أية حال ، فقد كان أثر العرب والمسلمين حاسماً في نشأة النهضة الأوروبية وتطورها في مختلف مجالات العقل والتجربة / في الآداب والفنون والعلوم الطبيعية والإنسانية ، على السواء .

ولكن الزمن الاجتماعي للمسلمين لم يحتفظ بتلك النواة العقلية المزهرة في العصر الوسيط ، حيث سرعان ما تخلف « الشرق » عن الركب



الحصارى ، حين انقلب سلم القيم وأصبح التشريع هو صاحب القيمة المطلقة ، والتوحيد هو القيمة النسبية ، أى منذ أغلق باب الاجتهاد وأضحى الخليفة هو ظل الله على الأرض . هنا فقدت الحضارة العربية الإسلامية جوهرها : الحوار والتاريخ والعقلانية ، وتوقفت الفلسفة وعلم الكلام والتصوف عن العطاء كما توقف الإنسان العربى والمسلم عن الاستمرار فى الكشف والإبداع ، ومن ثم بدأت مسيرة « حرية العقل الإسلامى » فى الانحدار نحو هاوية سحيقة من القهر والاضطهاد ، لا علاقة لهما بالينبوع الأول .

(٤)

بدأ تدهور الدولة الإسلامية المعبرة عن ذروة الحضارة العربية الإسلامية على مراحل : التفكك الداخلى ، بهيمنة الشرائع الاجتماعية المتميزة على السلطة ، الغزو الخارجى للإمبراطورية العثمانية تحت راية الإسلام ، الحروب الصليبية ، الاستعمار الغربى الحديث ، وأخيراً المشروع الصهيونى .

بهذا التدهور كاد « العقل الإسلامى » أن يتوقف عن الوجود . أقول « كاد » لأننى أضع فى الاعتبار المائتى السنة الأخيرة اللتين انقضتا بعدة مضاعفات من محاولات التجديد والانبعاث ، الخائبة غالباً .

أبرز معالم التدهور الذى أصاب العقل الإسلامى ، هو تخليه عن جوهر الحرية ، أى عن ذروة منجزات التراث العظيم للعصر الوسيط : الحوار والتاريخ والعقلانية ، فقد أحكم إغلاق باب الاجتهاد ، وشرعنا فى استئثاف حروب وهمية نيابة عن الماضى وتخيلنا عن حروب حقيقية يشنها الحاضر ويهيم بها المستقبل . وعدنا إلى عبادة الأصنام البشرية وتراكمت امامنا وخلفنا وجوالينا مخلفات الاتحطاط فى تقديس « الشكل » دون الجوهر ، وحين ضاع الاجتهاد الحقيقى انتشرت اجتهادات الخرافة والشعوذة والحركات السياسية المتطرفة باسم الدين .

ويبدو لي أحياناً أن أكثر « المتمسكين » بترائنا ، هم أكثرهم تخلياً عنه ، برفضهم الحوار والتاريخ والعقلانية :

✱ الحوار مع الحضارة الإنسانية المعاصرة ، أينما كانت جغرافياً ومعرفياً فلقد حاور العقل الإسلامى الأول مختلف الحضارات الوطنية السابقة عليه والمواكبة له واللاحقة به .

وقد غاب عنا الإيمان في عصور الانحطاط كما في مراحل عصر النهضة الحديثة ، بأن الحضارة البشرية دورات جدلية لا تنتهى ، وأننا « حاضرون » بالتالى في صلب الحضارة الحديثة المسماة خطأ بالحضارة الغربية ، ومن ثم فتفاعلنا معها لن يكون بأية حال « استيراداً » اجنبياً ، بل مشاركة بالأخذ كما سبقت لنا المشاركة يوماً طويلاً بالعطاء ..

ولكننا ، كما عاملنا أنفسنا تماماً بالاعتماد على « القشور » في ترائنا القديم ، نعتمد أيضاً على « القشور » في التراث الحضارى المعاصر .. فنقبل التكنولوجيا و« نستهلكها » ونرفض مجرد الحوار مع المعرفة ونتوقف من ثم عن « انتاجها » بالخلق والإبداع . أى أننا نعتذر عن المشاركة الفعلية في بناء الحضارة ، باستبعاد احتمال تجديد عطائنا .

✱ التاريخ ليس هو الماضى ، بل هو حركة التاريخ ذاتها ، والتوقف عند الماضى وكأنه « قدس الاقداس » هو خروج على التاريخ ومن التاريخ ، لم يولد العقل الإسلامى الأول من فراغ ، بل من التاريخ ، لذلك شارك في صنع التاريخ . أما الذين يحاولون الخروج على التاريخ ، فإنهم في الحقيقة لا يستطيعون الخروج عليه ، ولكنهم يقدرّون على عدم المشاركة في صنعه .

لذلك فالعودة الحقيقية إلى الينبوع ، ليست بالعودة إلى مظاهر المجد التليد في حضارتنا العظيمة ، بل بالعودة إلى اسباب عظمتها .. فالتاريخ لا يعود ، ولكنه يستعاد لاستخلاص قوانين حركته ، لدفعه - بالإرادة - إلى الامام .

وقانون القوانين في العقل الإسلامي هو القول بالتوحيد المطلق ونسبية التشريع ، وهو القانون الذي قلبته عصور التدهور رأساً على عقب . وإذا كانت الترجمة الفلسفية للقانون هي أرزية العقل الكوني ونسبية التاريخ ، فقد كانت الترجمة الاجتماعية للقانون طيلة قرون الازدهار ، هي الحرية . لذلك ، ليس غريباً أن تغيب الحرية في مختلف مظاهرها ، ومن مختلف الأنظمة ، العربية والإسلامية حوالى ألف سنة - أيا كانت الأيديولوجيات الرسمية المعلنة - بغياب الفهم الفلسفي والترجمة الاجتماعية معاً ، لهذا القانون . ولذلك أيضاً ، فالمفارقة هي أن هذه الأنظمة التي تضع في مقدمة دساتيرها - أن دين الدولة الرسمي هو الإسلام ، ليست - من حيث الجوهر - دولا إسلامية .. بالمعنى « التاريخي » لقانون القوانين في الإسلام .

* العقلانية هي الميزة الرئيسية التي تميز بها العقل الإسلامي عن بقية العقول الدينية في الماضي .. وقد كانت « التجربة العلمية » هي أهم ما أعطاه العرب لأوروبا في العصر الوسيط . أما في العصور التالية ، ومع تخلي العرب والمسلمين عن خاصيتي الحوار والتاريخ ، فقد كان تخليهم عن التفكير العقلاني طبيعياً . وقد لاحظنا أن المعتزلة أنفسهم ، حين أمسكوا بالسلطة لم يمتلكوا ناصية « العقل » في التعامل مع خصومهم في الرأي . بل لعلنا قد لاحظنا كذلك « اضطهاد » أصحاب الرأي المشترك لبعضهم البعض ، بفاعلية التكوين العشائري وتسلسل مراكز النفوذ . وليس عسيراً أن نلاحظ إمتدادات هذين التيارين إلى يومنا ، بالإضافة إلى 'الامتداد الرئيسي الذي يجعل من « الرأي الآخر » جريمة لا تغتفر .



هذه هي العناصر الثلاثة الغائبة عن الحاضر العربي الإسلامي . بغير
» حضورها الحي والفاعل ، ليس هناك عقل إسلامي حاكم في المجتمع أو في
السلطة ، وليست هناك حرية لعقل غائب أساساً . لذلك ، فإن أي بحث
إسلامي حقيقي لن يكون بغير استحضار هذا العقل ، واستعادة مقوماته
الرئيسية .

الهوامش

(١) بالرغم من أن الشيخ مصطفى عبد الرزاق - شيخ الجامع الأزهر السابق يرى في « أصول الفقه » اسطراً للعقلانية الإسلامية بكتابه « تهديد لتاريخ الفلسفة الإسلامية - القاهرة ١٩٤٤ » إلا أنه يكشف في العلاقة المنهجية بين أبرازه المذهب الشافعي وعرضه لأبي حنيفة ما يتجاوز الأصول الفقهية إلى « المنطق » كما كتاب « الإسلام والعقل » للشيخ عبد الحلوة الطمعية ينزع إلى الحكم « الإسلام والعقل - القاهرة ١٩٦٦ » فإنه على النقيض من هذه المحلولة الطمعية ينزع إلى الحكم المسبق في تصنيف العقلانيين ضمن خانة « الإلبيسين » . ويكاد يكون كتاب الدكتور كريم عزقول « العقل في الإسلام - بيروت ١٩٤٦ » هو أكثر المصادر شمولية واحاطة بالموقف العقلاني للإسلام وتطوره .

وهناك من حاول البحث عن العقل الإسلامي في بعض رموزه الكبرى ، كمحمد عفيف البرهاني في كتابه « النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد - القاهرة ١٩٦٨ » وحسين القوتلي في « العقل وفهم القرآن » من خلال عرضه لرسالتى الحارث بن أسد المحاسبي ، وجورج حوراني في « العقلانية الإسلامية Islamic Rationalism » كسفوري ١٩٧١ » عن القاضي عبد الجبار . وكذلك الدكتور على فهمي خشيم في « النزعة العقلية في تفكير المعتزلة - طرابلس ١٩٦٧ » وحسن زينة في « العقل عند المعتزلة - تصور العقل عند القاضي عبد الجبار - بيروت ١٩٧٨ » وغيرهم من الذين استرشدت بهم في تصور معنى العقل الإسلامي في القرآن والسنة واجتهادات الفلاسفة المتكلمين والمتصوفين . (٢) يقول جورج شحاته قنواتي حرقياً « ... لكن أهم حدث في تكوين الفكر الفلسفي الإسلامي كان دون شك لقائه بالفلسفة اليونانية » (ص ٢٢٠ من القسم الثاني من كتاب « تراث الإسلام » تصنيف شاخت وبيوزورت وترجمة د . حسين مؤنس وإحسان صدقي للصدر - سلسلة « عالم المعرفة » الطبعة الأولى الكويت - نوفمبر ١٩٧٨ . والملاحظة تدور هنا حول عبارة « أهم حدث » وعبارة « دون شك » ، فالإطلاقية تنفي أن يكون القرآن - مثلاً - هو الأهم دون أي الفتات على بقية الروايد الأجنبية .

ويقول رينولد ألن نيكلسون Prof R . A. Nicholson « أن الثورة السياسية التي نقلت مركز الخلافة الأموية من الشام إلى بغداد أدت بالإسلام إلى التماس للبشر بافتكار المذنبات التي نشأت قبيل الإسلام ، فإذا كان هذا تخمض يتطلب الفكر الإسلامي ، فالتاريخ يخبرنا بأن النصر في تلك المعركة لم يكن تماماً أبدأ - تراث الإسلام - بإشراف سمير توماس لرنولد - ترجمة جرجيس فتح الله - الطبعة الثانية - دار للطباعة - بيروت ١٩٧٨ (ص ٢٠٨) .

وليس المقصود هنا بعبارة « لم يكن تماماً أبدأ » هو غلبة أو عدم غلبة الإسلام في محاجلة العقائد الأخرى ، بل المقصود هو عدم تمييز ولا تمايز العقل الإسلامي بعد « معاركه » الفكرية تلك . (٣) يقول الفكر المصري سلامة موسى تحت عنوان « العرب أصل النزعة الطمعية » : « كان من مميزات الثقافة العربية أنها « عتيت بطوم الإغريق دون أدلبيهم ، ففتلها العرب و زادوا عليها ونقصوا فيها ... وهذه العلوم هي أصل النهضة الأوروبية » (ص ٧٩ من كتاب « ما هي النهضة » الطبعة الثانية - مكتبة المعارف - بيروت ١٩٦٢) وي زيد (ص ٨٤) أنه « عندما شرعت أوروبا في درس الإغريق القدماء كانت الثقافة العربية قد وجهتها نحو درس العلوم التي رقى بها العرب إلى مستوى أعلى من مستواها السابق أيام الإغريق القدماء » . وكان يريد بذلك على دعوى المستشرقين للشار

إليها في السابق . راجع أيضاً الفريد غريم Alfred Guillaume فصل « الفلسفة وعلم الكلام » من « تراث الإسلام » لتوماس لرنولد (ص ٢٥١) .

(٤) راجع في ذلك ، جورج قنوتاني في المصدر المشار إليه سابقاً (ص ٢٠١)

(٥) المقدمة - ط ٢ بيروت - دار الكتب اللبناني ١٩٦٧ (ص ٨٣٧)

(٦) يقول نيكلسون في المصدر المشار إليه سابقاً : « ... فالدلائل التي توفرت حتى الآن تدلنا على أن أصولها (أي الاتجاهات الصوفية الإسلامية) قد تأثرت بالزهد المسيحي والتصوف البيزنطي ، (ص ٢٠٩) .

(٧) محمد العزب موسى - حرية الفكر - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ١٩٧٩ - (ص ٩١) .

(٨) « الإسلام في عظمته الأولى - من القرن الثامن حتى القرن الحادي عشر الميلادي » - ترجمة ياسين الحافظ - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٧ - (ص ٧)

(٩) محمد العزب موسى - المصدر السابق - (ص ٩٢ و ١٩٤) .

(١٠) اختار منها هنا في ما يخص الفكر المعتزلي عموماً كتاب زهدى جابر الله « المعتزلة » - الأهلية للنشر والتوزيع - بيروت - ط ثانية ١٩٧٤ وقد نشرت طبعته الأولى في القاهرة عام ١٩٤٧ . أما ما يخص العطل والعقلانية ، فاني أحيل القارئ إلى كتاب الدكتور علي فهمي خشيم « النزعة العقلية في تفكير المعتزلة » وقد سبقنا الإشارة إليه ، وكذلك كتاب « العطل عند المعتزلة » لحسن زينة (دار الأفاق الجديدة - بيروت ١٩٧٨) . أما قضية الحرية فقد خصص لها محمد عمارة أطروحة الدكتوراه بعنوان « المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية » - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ١٩٧٢ .

(١١) تبقى دراسة المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون حول العلاج ، إلى اليوم ، هي الدراسة الأرفع شأنًا في التوثيق والتحليل معاً ، ويراجع نصها العربي في كتاب د . عبد الرحمن بدوي « شخصيات قلقة في الإسلام » - وكالة المطبوعات - الكويت ١٩٧٨ - الطبعة الثالثة (ص ٦١ - ٩١) .

(١٢) تبقى كذلك دراسة العالم الفرنسي هنري قربان عن السهروردي في كتاب « شخصيات قلقة » المذكور سابقاً (ص ٩٥ - ١٢٢) من أولى الدراسات حول هذه الشخصية المأساوية الشبيهة بالأسطورة .

الفصل الثالث

مات عصر النهضة

ولا عزاء فى « التنوير »

ملت عصر النهضة ولا عزاء في « التنوير »

(١)

من أخطر التحديات التي تواجه فكراً ما ، أن يضل نقطة الانطلاق أو زاوية النظر المطلوب تحديدها تحديداً موضوعياً دقيقاً في إحدى مراحل التطور أو الانعطاف التاريخي .. ففقدان « الاتجاه » في الأحوال العادية يؤدي إلى أخطاء ، ولكن فقدانه في لحظات الحسم يؤدي إلى خطايا . والخطأ يمكن تصحيحه ، أما الخطيئة فتحتاج إلى غفران . والمعنى هو أن التصحيح ممكن في الفكر وحتى في العلوم الطبيعية ، أما الغفران فهو إقرار بخطأ الأخطاء الذي يتعذر معه كل تصحيح .

لعلني أريد من هذه المقدمة ، القول أن تحديداً خطيراً يواجه الفكر العربي الحديث ، بتياراته الوطنية والديموقراطية عموماً .. وقد أضيف التيارات السلفية أيضاً ، بالرغم مما قد يتراءى للبعض — على التقيض — من أن الاتجاهات المحافظة تعيش في الوقت الحاضر « عصرها الذهبي »^(١) .

وليس هذا صحيحاً على الإطلاق . ليس صحيحاً من ناحية أن « الأزمة » التي يواجهها الفكر الديمقراطي مثلاً ، هي تعاضد المد السلفي . وليس صحيحاً من ناحية أخرى أن « الانفراج » الذي يحياه الفكر السلفي مصدره هذا المد المتعاضد نفسه .. لأن معيار أية أزمة أو انفراج ، في مجال الفكر ، هو مدى قدرته على تفسير « الوضع البشري » الجديد ، فضلاً عن مدى قدرته على توجيه هذا الوضع نحو « أفق » يتسق ولا يتناقض مع مقتضيات التجديد .



ومن نافل القول أن الأيديولوجية اليومية الراقدة في لاوعي الغالبية الساحقة من العرب هي « الإسلام » في صوره الشعبية البسيطة والبعيدة عن كل تعقيد فقهى مارسته « المذاهب » و« العلماء » على مر العصور . وليس في ذلك أى وجه « اختلاف » عن الوضع في الغرب ، فالشعوب الأوروبية والأميركية « مؤمنة » هي الأخرى ، على طريقتها ، وعلى نحو بعيد كل البعد عن تعقيدات الأساقفة وعلماء اللاهوت .

فالإيمان الغيبي البسيط إذن هو « الأيديولوجية الشعبية » في كل زمان وفي كل مكان على الكرة الأرضية . وكما أن النشأة الأولى لكل فكرة دينية كانت « ثورة » على نحو ما ، كذلك عرفت المسيرة الدينية لمختلف الشعوب مراحل من الانتكاس والازدهار ، اكتسبتها مما هو أعمق من القشرة الخارجية للطقوس والعبادات . ثورة الزنج الإسلامية تقترب في الكثير من ثورة سبارتاكوس المسيحية . إنهيار الخلافة العثمانية يقترب في الكثير من انهيار الامبراطورية الرومانية . الإصلاح الديني على أيدي الكواكبي ومحمد عبده يشبه في الكثير الإصلاح الديني على أيدي لوتر وكالفن . الغطاء الطائفي لحرب لبنان لا يقل شراسة عن الغطاء الطائفي لحرب أيرلندا . وهكذا .. فالإيمان ليس امتيازاً عربياً ، والإسلام ليس احتكاراً لله . وليس من فرق جوهرى بين ملايين المؤمنين في جنوب أفريقيا أو في التبت أو

في السويد أو في الولايات المتحدة . وليس من العدل الأخلاقي أو الموضوعية العلمية تفسير التقدم الغربي في ضوء المسيحية والتخلف العربي أو الشرقي في ضوء الإسلام أو البوذية . وليس من العدل الأخلاقي أو الموضوعية تفسير إحدى الانتفاضات أو الارتدادات على السواء ، بوحى «الأيديولوجية الشعبية» الراقدة في لاوى الملايين من المؤمنين لأن النفوذ الواسع والمؤثر لهذه الأيديولوجية يقتصر على عمق أعماق الضمير الفردى من جهة ، وعلى الشكل الخارجى للطقوس والعبادات من جهة ثانية .

أما التطور الاجتماعى الشامل، حتى للمؤسسة الدينية، فإنه يتأثر بمصادر أخرى لمعطيات التغيير . فالبوذية لم تمنع قيام وترسخ النظام الديمقراطي الليبرالى في الهند ، وهذا النظام بدوره لم يمنع نصف مليار من البشر من الإيمان والسلوك وفق طقوس الدين البوذى ، ولم يمنع — وهذا هو الأهم — تراكم المشكلات الاقتصادية والاجتماعية التى تهدد الهند منذ زمن . والكونفوشيوسية لم تمنع قيام وترسخ الثورة الاشتراكية في الصين ، ولم تمنع انسلاخ تايوان — تشان كاي تشيك . والنظام الاشتراكى هناك لم يمنع مليارا من البشر أن يؤمنوا بكونفوشيوس وماوتسى تونج معاً ، لم يمنع الانكفاء على الذات وراء سور الصين العظيم ، ولا الانفتاح على الغرب لدرجة شن الحرب على فيتنام الاشتراكية .

لم يمنع الدين، أيا كان، من أفريقيا إلى أسيا إلى أميركا اللاتينية، أن تتحرر أنجولا وأن تتوحد فيتنام وأن تتقدم كوبا. ولم يمنع النقيض أيضاً، أن تشتمل حرب لبنان وحرب العراق وإيران، وأن تبحر شيلي في نهر من الدماء .

كان الإسلام راية استقلال باكستان عن الهند ، ولكنه لم يمنع انفصال بنغلاديش . والمسيحية في الغرب الصناعى — ورغم الأحزاب الديمقراطية «المسيحية» في السلطة أو في المعارضة — لم تمنع تطور الرأسمالية لدرجة الغزو الخارجى ، ولم تمنع العلمنة ، ولم تمنع الالتفاف

الجماهيري حول بعض الأحزاب الشيوعية .

فالدين . كأيديولوجية شعبية مسيطرة على «لا وعي» مليارات البشر ،
لم يعد في عصرنا — كما كان الحال في العصور الأولى أو الوسطى — قوة
«مادية» حاسمة التأثير على التطور الاجتماعي، كما لم يعد «أفئدة»
للشعوب» .

هل هو «قوة محايدة» إذن ؟

كلا ، ولكنه ليس «قوة معيارية» ، تقسّر ، فضلاً عن أن تغير . إنه قوة
منحازة ، وفقاً لموازين القوى الأخرى ، وليست عاملاً حاسماً ولا «قوة
مكتفية بذاتها» . فالإسلام يدعم رؤية ونظاماً في ليبيا ، ويدعم رؤية ونظاماً
مغاييراً في السعودية . يدعم موقفاً وسلطة في السودان يختلفان جذرياً عن
الموقف والسلطة في المغرب . وهكذا ، لا لأن هناك إسلاماً سنياً وآخر
شيعياً ، أو أن هناك إسلاماً مصرياً وآخر سعودياً — رغم أن هذا العنصر
وارد منهجياً للمناقشة — بل لأن الإسلام أو الدين عموماً ، ليس هو القيمة
المعيارية ولا هو برنامج التغيير .

وهنا يكمن بالضبط «مازق» الاتجاهات الإسلامية في الفكر العربي
الحديث ، سواء أكانت في السلطة أو خارجها ، وسواء أكانت «ثورة»
أو «ثورة مضادة» . وأعله قد أتيح للبعض أن يقرأ وثائق «التكفير
والهجرة» أو «الجهاد» المصرية ، وأن يتابع بيانات «الإخوان»
المسلمين ، حيث تخلو هذه الوثائق وتلك البيانات من أية برامج اجتماعية
أو وطنية للتخطيط أو التنمية . ومن يقرأ كتابات آية الله الخميني ، فله
من اليسر أن يلاحظ شعباً باهتاً ومفقراً للأفكار الوطنية الملتبسة في
الاربعينيات المصرية .

وهذا هو المازق ، فالجماهيري بعد انفعالها اللاشعوري المتدفق بالشعار
اللامع «القرآن دستورنا» ، تطلب فور البقطة برنامج العمل . فإذا كانت
الترجمة الفعلية للشعار هي سيطرة البازار أو رجال الدين على الحكم في

إيران ، أو سيطرة العسكرتاريا في باكستان ، أو سيطرة الإقطاع البترولي هنا وهناك .. فإن الإسلام حينذاك يكون بريئاً حقاً ، ولكن « الدعوة الدينية » لا تكون كذلك . ويصبح مئات الملايين من « المسلمين » بحاجة إلى ترجمة أخرى ؛ لا تصطدم بلا وعيهم الراسب منذ مئات السنين — أي الأيديولوجية الشعبية البسيطة — ولكنها تملك القدرة على التفسير فضلاً عن التغيير . لذلك لم تكن هذه الترجمة قط للقرآن أو الإسلام أو الدين عموماً ، بل ترجمة حية للواقع الاجتماعي الشامل ، بما فيه القوى الدينية الكامنة الميسورة « الانحياز » وفقاً لمعادلات الصراع وموازين التطور .

وقد يبدو هذا الكلام ، على صعيد المنهج ، كما لو كان إنكاراً « للتاريخ » أو « الخصوصية » . ولكن الحقيقة غير ذلك ، وإن احتاجت إلى تفصيل .. فالتاريخ ليس هو البناء الفوقي للمجتمعات فقط ، والأيديولوجيات الدينية ليست وحدها نسيج البنى الفوقية . التاريخ ليس هو الماضي فقط ، والأيديولوجيات الدينية ليست وحدها نسيج التراث . كذلك الأمر في الخصوصية الوطنية والقومية والحضارية ، وليست هذه مترادفات بل دوائر ومستويات . التاريخ في مجال العام والخصوصية في مجالها النوعي ، هما علاقات الإنتاج وقيمه وأنماطه من ناحية ، وتطور هذه العلاقات والقيم والأنماط من ناحية أخرى ، فهما « سياق » من الثوابت والمتغيرات ، وليس قضاء وقدرأ ميتافيزيقياً معلقاً خارج جاذبية الأرض والبشر .

ولاشك أنه من الثوابت أن الإسلام هو الأيديولوجية الشعبية لمئات الملايين في الشرق ، وأن المسيحية هي الأيديولوجية الشعبية لمئات الملايين في الغرب ، ولا شك أيضاً أنه من الثوابت أن الإسلام في مقولاته المجردة عن التاريخ الاجتماعي ، أكثر « عقلانية » من المسيحية في مقولاتها المجردة . ولاشك أخيراً أنه من الثوابت أن الإسلام جاء نظاماً فكرياً لدولة ، بينما خلت المسيحية من التشريع .

ولكن « الثابت المجرد » شيء والتاريخ الاجتماعي شيء آخر . فالنص الإسلامي المجرد يخلو من « المؤسسة » والوساطة الكهنوتية بين الإنسان والله . ولكن التاريخ الاجتماعي للمسلمين عرّف « الخلافة » التي لا تقل مؤسسية عن البابوية . والمسيح يعرف الكنيسة بأنها « جماعة المؤمنين » . ولكن التاريخ الاجتماعي للمسيحيين عرّف الكنيسة كبناء من حجر وسلطة اقتصادية - سياسية تجمع بين الدين والدنيا ، تقيم محاكم التفتيش وتمنع صكوك الغفران . والنص الإسلامي يدعو لحرية الفكر واحترام العقل وفتح باب الاجتهاد والحواريين الحضارات ، ولكن التاريخ الاجتماعي للمسلمين عرف المذابيح التي احترقت في أتونها الأفكار والرجال والحضارات . والنص الإسلامي يدعو للعدل الاجتماعي ، أما التاريخ الاجتماعي للمسلمين فقد عرف أبشع أنظمة الظلم واقطع تشريعات القهر والعبودية والاستقلال . النص الإسلامي لا يعترف « برجل دين » فالؤمنون سواء ، ولكن التاريخ الاجتماعي للمسلمين يعترف حتى يومنا برجال الدين .

ولا عبرة في هذا الصدد بالقول أن التناقض بين النص والفعل مصدره البشر لا النص ، وإن المطلوب هو « العودة إلى النص » أو الأصل أو الينبوع ، لأن هذه العودة لا تتم بغير البشر ، ولأنه لا يمكن إلغاء « التاريخ الاجتماعي » لإحدى العقائد ، بمجرد الأمانى .

لذلك كان هناك « مازق موضوعي » أمام أية دعوة سلفية أو وطنية أو ثورية ، تتخذ من « الأيديولوجية الشعبية الغالبة على اللاوعي الجماهيري » برنامجاً لعملها .. لأنها ، ببساطة ، مجرد شعار ، لا يمتلك القدرة الذاتية على التحول إلى برنامج سواء على الصعيد النظري — أى القيمة المعيارية — أو على الصعيد التطبيقي ، أى أدوات التغيير .

وإذا كان المازق يمضى بالسلفيين إلى نهاية الطريق المسدود ، فإنه بالنسبة للوطنيين والثوريين ينبغي الحذر أصلاً من بداية هذا الطريق .

أقول ذلك وفي خاطري بعض الأخطاء الفادحة التي انزلق إليها الفكر

الوطني والثوري العربي طيلة النصف القرن الأخير ، أشير إليها هنا بـ «يجاز شديد :

● أول هذه الأخطاء هو تركيز الاهتمام على قضية الدين ، لا بصفته « الأيديولوجية الشعبية الغالبة على اللاوعي الجماهيري » بل كمسألة نظرية مجردة بدت معها الأمور — وروجت لذلك بطبيعة الحال أجهزة الاستعمار وأنظمة الاستغلال — كما لو أن الماركسية أو الاشتراكية أو حتى العلمنة ، ترادف الإلحاد . وبدلاً من « نقد الشقاء على الأرض » ، تركّز الاهتمام على « نقد الغيبيات في السماء » .

كان الفكر الوطني والثوري ، بذلك ، يتجاهل الخصوصية الاجتماعية — الثقافية لبلادنا فعلاً .. بمعنى أنه تجاهل الأبعاد الشاملة للتخلف الذي أصاب في جانبه العميق البنية البرجوازية الناشئة ذاتها والتي اختلفت كيفياً عن البنى الرأسمالية في الغرب . كما أصاب الوجه المباشر للمجتمع حيث النسب المروعة للامية الأبجدية .

لقد كان الفكر البرجوازي الغربي هو الأب والام الشرعيين للمادية المبتذلة — أو الإلحاد بمعناه الدارج — تبريراً للفتوحات العلمية والكشوف الفلكية والتطبيقات الصناعية للتكنولوجيا الوليدة . بينما يخلو كتاب « رأس المال » لماركس من أية عبارة ، وإلهامشية ، حول الموضوع .. لأن قوى الإنتاج ، علاقاته ووسائله ، هي محور اهتمامه الرئيسي ، وليس « نقد السماء » .

ولاشك في أن أبواق الاستعمار والرجعية العربية قد ضخمت من هذا « الخطأ » وحرفته وشوّته أصحابه ، فاستتارت « الأيديولوجية الشعبية » المسيطرة على « اللاوعي » من مكانها الخفية . ولكن الخسارة لم تكن هنا فقط ، بل كانت في أن الاهتمام « بنقد السماء » كان على حساب نقد الأرض ، فلم يظهر إلى الآن « رأس المال » العربي أو حتى القطري . كان لينين ماركسياً عظيماً لأنه كان وطنياً عظيماً ، فهو صاحب « تطور

الرأسمالية في روسيا ، ود الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية « أولاً ، أى أنه اكتشف قوانين تطور العصر والوطن أكثر مما ركز اهتمامه في « الدفاتر الفلسفية » ود المادية والنقد التجريبي « على المشكلات الأخرى التي واجه فيها « المثقفين » وتهويناتهم الفلسفية .



● ثاني الأخطاء هو رد الفعل المذعور من المد السلفي المتعاطف ، وتحويل « رد الفعل » إلى نظرية ملفقة ، تتصف مع التاريخ وتساوم الواقع الحي .. فقد اتجه الفكر الوطنى والثورى العربى في بعض اجتهاداته نحو « التوبة » عن مرحلة الفجاجة الأولى ، بأن راح بعض أعلامه ، فجأة . يبرهنون على ما يلي :

١ — أن آباء الفكر الإسلامى الأولين ، كآباء الإصلاح الدينى المحدثين ، هم جميعاً اشتراكيون . وقد انطلق هذا المنهج أساساً من مصر : أحمد عباس صالح في « اليمن واليسار في الإسلام » ورفعت السعيد في « تاريخ الفكر الاشتراكى في مصر » ومحمد عمارة في « مسلمون ثوار » وكل مقدماته لفكر النهضة .

٢ — أن الإسلام في ذاته ليس رجعياً ، بل هناك تفسيرات رجعية للإسلام تقتضى مقاومتها بتفسيرات تقدمية تجعل منه سلاحاً أيديولوجياً حاسماً في قضية الثورة .

٣ — أن للإسلام وجهاً مطلقاً وآخر نسبياً . والوجه المطلق هو مجموعة القيم العامة التى يدعو إليها ، وهى صالحة التطبيق في كل زمان ومكان . كان واضحاً من هذه « الاجتهادات » أنها مجرد رد فعل لتعاطف المد السلفى ، فهى مبارزة تتم أولاً على أرض السلف ، ويأسلحته أحياناً .

ولابد هنا من التفرقة بحسم بين هذا التيار التوفيقي الجديد والاتجاه التوفيقي لعصر النهضة من ناحية ، والاتجاه المعاصر لدراسة التراث من

ناحية أخرى . فالمشايخ : رفاة الطهطاوى ومحمد عبده حتى طه حسين وعلى عبد الرازق وأمين الخولى وخالد محمد خالد كانوا يوفقون بين الإسلام والعصر في أزمنتهم البعيدة نسبياً ، وإنطلاقاً من مواقفهم الفكرية في الدائرة الدينية ذاتها . وقد كانت جهودهم إنجازاً هاماً في ذلك الوقت ومن تلك المواقع وفي إطار « الإصلاح الدينى » . أما الكتاب « الماركسيون » ، أو « الاشتراكيون » ، أو « اليساريون » الجدد ، فلم يكن مطروحاً عليهم في أى وقت أن يكونوا امتداداً لتيار الإصلاح الدينى . بل لعل المطلوب هو العكس تماماً : تجاوز عصر النهضة إلى عصر « الثورة الثقافية » ، ولا أقول عصر التنوير .. فالإصلاح الدينى اختصاص وله رجاله البارزون ، كمحمد أحمد خلف الله وحسن صعب والراحل محمد النويهى وحسن حنفى ، وغيرهم . والقضية هنا ليست تطفلاً على اختصاص ، بقدر ما هى تكرار لا يكتسب مصداقية من الجماهير لفكر النهضة الذى لم يجرؤ أعلامه العظماء على فرض مصطلحات تزور السياق . وفي جميع الأحوال كان الأمر طبيعياً على الصعيد التاريخى — الاجتماعى ، أن يكون « التوفيق بين الإسلام والعصر » هو راية الجيل الأول للفكر العربى الحديث . أما بعد قرن ونصف ، فلم يعد ممكناً اختزال الإشكالية الحضارية العربية في هذه المواجهة المبسطة تبسيطاً مبتذلاً ، وأحياناً إنتهازياً ، بالمعنى الفكرى والسياسى لهذه الأوصاف .

كذلك يختلف أمر هذا القطاع من المثقفين التقدميين المهتمين باشتراكية أبى ذر وعمر بن عبد العزيز وجمال الدين الأفغانى ، عن قطاع آخر اهتم بدراسة القوانين الداخلية للتراث الإسلامى بهدف اكتشافه لا بقصد التوفيق بينه وبين أى فكر آخر ، كما نلاحظ في أعمال محمود العالم ومحمود اسماعيل وهادى العلوى وأحمد طبى والطبيب تيزينى وحسين مروة ومحمد عيتانى . أعمال هؤلاء بدرجات متفاوتة وأحياناً بمناهج مختلفة ، تدرس السياق التاريخى الاجتماعى للحضارة العربية

الإسلامية . وهو أمر مختلف كل الاختلاف عن محاولة تصنيف بعض رموز هذه الحضارة داخل مصطلح لم تعرفه ، بالعسف المذهبي أو الإسقاط الأيديولوجي . كما أنه أمر مختلف عن محاولة استدراجها لتحمل مشاكل عصرنا .

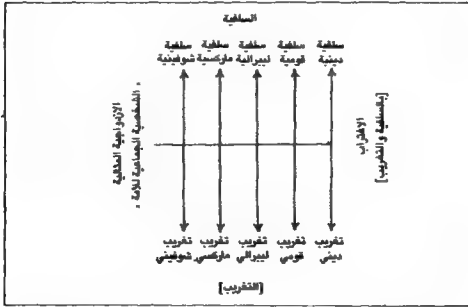
يبقى أن للعدل الاجتماعي والحرية « دعوات » ويذوراً في كل أيديولوجية دينية ، ولكن هذا شيء والاشتراكية أو الديمقراطية شيء آخر . ويبقى أن الدين في ذاته ليس رجعياً حقاً ، ولكن تجاهل التاريخ الاجتماعي لأية أيديولوجية يصدر بالضرورة عن فكر رجعي حتى ولو ترصع نسيجه « بلالء ماركسية » . ويبقى أن أي تفسير تقدمي للدين لا يدفع « الأيديولوجية الشعبية الراسخة » للانحياز إلى التقدم ، ولكن البرنامج الوطني التقدمي هو الذي يجذب « المؤمنين » إلى تأييده . ويبقى أن « القيم المطلقة » في كل الأديان والعقائد والأيديولوجيات واحدة ، ولكن « التعميمات » الشعارية أو الإنشائية لا تصلح في أي وقت بديلاً لنظرية التغيير وبرامجها المحددة .



● ثالث الأخطاء هو أن اقتران الحركة الشعبية في إيران بالإسلام دفع البعض - خاصة في لبنان - إلى مراجعة جذرية لعقائدهم السياسية ، ودعوة الآخرين إلى هذه المراجعة الجذرية نفسها ، لأن الماركسية بدت لهم قاصرة عن التفسير فضلاً عن التغيير . والحقيقة أن الشيوعيين من الاتحاد السوفياتي إلى حزب تودة إلى أقصى بلد في العالم قد أيدوا ويؤيدون إطاحة الجماهير الإيرانية بأخطر قلعة محصنة في هذه البقعة الحساسة . ولكن تأييد الحركة الجماهيرية الإيرانية شيء والنظام البديل شيء آخر . وقيام هذا النظام شيء ، وتصدير « ثورته » شيء آخر . ولعله من الطريف المأساوي في وقت واحد ، أن بعض الفصائل الفكرية العربية البالغة الحماس لتعميم « الخمينية » هي ذاتها التي كانت تأخذ على الماركسية

والماركسيين تعميم « النموذج الواحد »

غير أن الأهم ، هو أن الأمر بدا لهؤلاء - خاصة في شهور الانفصال الأولى - كما لو أن إيران قامت بالثورة نيابة أو تعويضاً عن عدم قيامها في بلاد العرب . كذلك فالملاحظ أن أكثرية المتحمسين لما يسمونه بـ « إسلامية » التجربة الإيرانية و« حتمية » تعميمها هم من أبناء الأقليات الطائفية الذين عاشوا حرب لبنان . وقد كان الامتداد المنطقي لتفكيرهم ، هو إعادة تقييم فكر النهضة العربية الحديثة في ضوء جديد - قديم ، هو الافتراض بأن المص رمز هذه النهضة كانوا عملاء للغرب .



سوف يصل هؤلاء في يوم قريب إلى النتيجة المنطقية التالية : إن القومية العربية مؤامرة استعمارية ، وإن الإمبراطورية العثمانية كانت أزهى العصور . وإن يفاجأوا بأن أصحاب هاتين الجملتين هم « الإخوان المسلمون » . وسيتحول بطرس البستاني ورفاعة الطهطاوي وعبد الرحمن الكواكبي وخير الدين التونسي إلى « خونة مارقين » ، ويصبح جمال الدين « الرومي أو الأفغانى أو الإيراني » ورشيد رضا هما رواد « الجامعة الإسلامية » من جديد .

وكأننا نعود إلى الوراء قرناً كاملاً من الزمان^(٢) .

(٢)

ربما يسجل التاريخ بعد زمن طويل أن سنوات السبعينيات وما بعدها في حياة العرب المعاصرين ، كانت أكثر سنواتهم خطورة في العصر الحديث ، حتى أنها قد لا تقارن بغير مرحلة الانهيار العظيم للدولة العربية الإسلامية الأولى .

وتقول لنا أخبار الأولين أن هناك عناصر ثابتة قد شاركت في بناء أزهي عصور الحضارة العربية في صدر الإسلام ، وأنها حين غابت بدأت مراحل التحلل والانحدار السحيق . وتقول لنا أحداث المعاصرين أن هناك عناصر ثابتة قد شاركت في بناء عصر النهضة العربية الحديثة منذ أكثر من قرن ونصف ، وأنها حين غابت بدأت هذه المرحلة السوداء الخطيرة التي عشناها في السبعينيات من هذا القرن .

ولعلنا نصاب بالهلع إذا تذكرنا أن المسافة الزمنية التي تفصل بين نهاية ازدهار الحضارة العربية الإسلامية الأولى وبداية النهضة الحديثة في القرن الماضي تبلغ حوالى ألف سنة ، بما يثير سؤالاً مروعاً هو ما إذا كنا قد دخلنا بالفعل مرحلة انحطاط جديدة ستدوم ألف سنة أخرى . ولكن الجواب الأكثر ترويحاً هو أنه إذا كان ممكناً لأسلافنا أن يناموا كأهل الكهف عشرة قرون ، فإن العصر الجديد يخلو من الكهف ويستحيل فيه النوم الحضارى الطويل ، بل هو يضيعنا في مفترق طرق حاسم لا رجعة فيه : فإما التقدم وإما الانقراض ، ولا طريق ثالثاً لو وسطاً بينهما .



والآن ، هل من علاقة بين النهضة والسقوط في زماننا القديم ،
والنهضة والسقوط في زماننا الراهن ؟

إن العناصر الثابتة في بناء المجد الحضارى العربى الاول ، يمكن
تلمسها بشكل عام في النقاط العامة التالية :

١ — كان الإسلام هو الاداة التوحيدية الاولى للعرب ، فهو العنصر
الفكرى الحاسم في تكوين أمتهم حينذاك . وبعد أن كان سكان المنطقة التى
ندعوها الآن بالوطن العربى قبائل وعشائر بدأت مرحلة الانصهار القومى
في دولة واحدة .

٢ — قامت هذه الدولة من أعراق مختلفة وعناصر متباينة ، بحيث
أصبحت النشأة التاريخية للأمة العربية الوليدة ، نشأة حضارية لا نشأة
عنصرية . وقد ترتب على ذلك أن « التنوع في إطار الوحدة » هو المدخل
الصحيح والوحيد للانتماء إلى الأمة الجديدة .

٣ — ما كان يمكن لمثل هذه الأمة المتعددة الينابيع الحضارية إلا أن
تنهج في إقامة مؤسساتها نهجاً ديمقراطياً .. فالأصول المختلفة لا تتفاعل
ولا تنصهر في بوتقة الوحدة القومية إلا في إطار الندية والتكافؤ ، في الحوار
وفرض الحياة . هكذا كانت الشورى هى الصيغة الحضارية المبكرة ، لما
نسماه الآن بالديمقراطية . وهى ليست إيماناً تجريبياً بعبداً الحرية ،
وإنما هى اعتراف مسبق بتعدد الاجتهادات والأصول والمصالح أيضاً .

٤ — كان العدل الاجتماعى . بمعناه العميق والشامل ، هو الترجمة
الواقعية — في موازين الإنتاج والإستهلاك — لمبدأ الحرية .. فهى ليست
حرية سياسية أو فكرية فقط ، بل هى حريات إقتصادية واجتماعية في
الاساس وقد انعكست في البنى الفوقية للمجتمع العربى الإسلامى على
هيئة تشريعات وتفسيرات للتشريع .

٥ — أدى الانصهار القومى والتدرجى برفقة الثورة الاجتماعية
والحريات إلى تغييرات جذرية في علاقات الإنتاج وقيمه ووسائله ، بحيث
بات الطريق مفتوحاً أمام الإبداعات الفلسفية والمنجزات العلمية جنباً إلى
جنب ، فتطورت الحضارة العربية الإسلامية في زمن قياسي بحيث تفوقت

على الحضارات المعاصرة لها ، وكانت النور شبه الوحيد في ظلمات العصور الوسطى . واضحت دعامة أساسية في تكوين النهضة الأوروبية التي تسلمت عجلة القيادة الحضارية فور الإتحال الذي أصاب الدولة الإسلامية .

٦ - كان الحوار المفتوح بين الإسلام والحضارات الأخرى ، السابقة عليه والتالية له واللاحقة به ، حواراً حراً وشاملاً دون أية محرمات أو تحريمات ... حتى بالنسبة للحضارات الوثنية كاليونان وفارس والهند ويعد العرب والمسلمون لدى مؤرخي الغرب هم نقلة الحضارة اليونانية إلى أوروبا .



حين تخلى العرب والمسلمون عن تلك المقومات ، فقد تخلوا في حقيقة الأمر عن جوهر الإسلام في ينبوعه الأول : أي عن الوحدة والثورة الاجتماعية والديمقراطية ، ومن ثم كفوا عن العطاء الحضارى لأنفسهم وللعالم . ولكن هذا التخلي لم يكن اختياراً ذاتياً مطلقاً ، بل كان تطوراً موضوعياً ، فلنتلمس مقوماته في النقاط التالية :

١ - هيمنة الشرائع الاجتماعية الأكثر محافظة على مقاليد السلطة ، بإيقاف مجرى التغييرات الاجتماعية التي أدت اليها تفاعلات المنجزات العلمية مع وسائل الإنتاج .. الأمر الذي أدى إلى اختلالات عميقة في علاقات الإنتاج وبنائه الاجتماعية . لقد تصور البعض حينذاك أن الثورة الاجتماعية التي جاء بها الاسلام تتوقف عند أعتاب المرحلة التي عاشها الرسول . وهى المرحلة التي اعلت شأن الفقراء والمسحوقين . ولكن التغيير الثورى ليس تغييراً مرحلياً ، فالجمود على المصالح والامتيازات التي تكونت ، يتوقف بالثورة عن أن تكون ثورة .

لذلك حين هيمنت هذه العنات على مقاليد الحكم راحت تبرير مصالحها

ويتنظر لامتيازاتها بما يجعل من تراثها الفقهى ثورة مضادة للإسلام .

٢ — كان من نتيجة ذلك ، أن التشريعات الجديدة قد حفلت بمجموعة هائلة من المنوعات والمحرمات التي كان من شأنها إيقاف التقدم العلمى والإبداع الفلسفى معاً ، مما جعل التاريخ الاجتماعى للمسلمين حافلاً بمواكب جليلة من الشهداء . ولكن الأخطر هو توقف وسائل الإنتاج عن مسابرة التقدم ، وتخلّفها بالتالى عن التطور الذى كان قد بدأ فى أمكنة أخرى من العالم بفضل عطاء الحضارة الإسلامية ذاتها . وهو التطور الذى عبرت عنه عسكرياً هزيمة العرب فى الأندلس ... فلم تكن الهزيمة أكثر من تعبير قاس عن التخلف الذى بدأ رحلته الطويلة لألف سنة . لم تكن هزيمة السلاح أو الرجال ، بل هزيمة البنى الاجتماعية الراضية للتغيير والمتناقضة مع مقومات التغيير : فكراً بإغلاق باب الاجتهاد وسياسياً بالحفاظ على امتيازات تتناقض مع مسيرة العجلة التاريخية للتطور .

لم يكن غياب الشورى ، أساساً ، غياباً لتشريعات أو نصوص تنادى بالحرية ، بل كان غياباً لقوى الإنتاج الجديدة عن مسرح الفعل الاجتماعى ، وبالتالى عن المشاركة فى صنع القرار السياسى ومراقبة تنفيذه . وحين وقع الانفصال بين جماهير الشعب العربى المسلم والسلطة وقع الانفصال الحضارى بين المسلمين والنهضة .

٣ — ثم وقعت الردة الأكثر خطراً ، فحين لا يجتمع الشعب المتنوع الأصول والينابيع حول القاسم المشترك الأعظم لوحده القومية — الحرية والعدل — يبدأ فى التشرذم والعودة السريعة إلى التكوينات القبلية والعشائرية والعرقية والطائفية والمذهبية . وهى المقدمة الأولى لمداخلات الاجنبى لدرجة الغزو . وحين يتم الغزو من الخارج ، فإن البند الأول فى جدول أعماله هو تكريس التجزئة وتجسيد الفوارق الأولى كأنها الجوهر ليهيمن على مقادير الجميع . أما البند الثانى فهو قهر الحريات واحتضان أصحاب الامتيازات ليصبحوا مندوبين سامين له فى اضطهاد الشعب ككل

وجمع الجبابرة من المسحوقين .

وتحت رايات متناقضة ، كراية الإسلام التي حملتها السلطنة العثمانية ، وراية الصليب التي حملتها الحروب المسيحية للشرق ، تمّ تقطيع الدولة العربية الإسلامية إلى دويلات ، وترسيخ حدود مفتعلة بين أبناء الأمة الواحدة .

ولعلنا نتفق أنه في ظل الإمبراطورية العثمانية بدأت مسيرة الانحطاط الطويلة الأمد للمسلمين بشكل عام ، والعرب على نحو خاص .. حيث كدنا نفقد هويتنا القومية ، كما فقدنا الثورة الاجتماعية ومقومات التقدم التي منحناها للعالم وتخلفنا نحن .



هل من أوجه للشبه إذن ، يمكن أن تقوم بين النهضة والسقوط في الزمن القديم ، والنهضة والسقوط في زماننا العربي الراهن ؟

والجواب هو نعم ولا . نعم فهناك ثوابت ، ولا فهناك متغيرات . والثوابت تبرهن ، ولو سلباً ، أننا أمة واحدة لها قوانين تطورها النوعي المستقل عن تاريخ أية أمة أخرى . أما المتغيرات ، فبالإضافة إلى كونها تؤكد وحدة هذه الأمة ، فإنها تقول بأن التجزئة القومية للعرب هي شكل ومضمون تخلفهم الحضارى الراهن والذي يهدد لا تقدمهم الاجتماعي وحده بل مصيرهم ووجودهم ذاته .

١ - الثوابت هي أن انتقال الخلافة من العرب إلى الأمة التركية قد حول المفهوم الإسلامى الأول للخلافة إلى هيمنة امبراطورية على العرب باسم الدين ، وارتد معنى الخليفة كما صاغه الينبوع الأول لأن يصبح معنى أقرب إلى البابوية الكاثوليكية ... فبالرغم من أن الإسلام يخلو أصلاً من أية وساطة بين الإنسان والله ، وبالتالي غاب الكهنوت حكماً عن البنية الحضارية لعجز الإسلام ، وانتفتت بالضرورة المؤسسة الدينية ، أصبح

الخلافة العثمانى وكأنه ظل الله على الأرض ووضحت دار الخلافة مكانها المقر البابوى فى العصر الوسيط ، حيث التسلط المطلق على مقادير الإسلام والمسلمين .

٢ — ولأن الانعكاس الفورى لذلك كان تقفت ولايات الامبراطورية إلى دويلات ضعيفة متخلفة ، فقد وجدت الغزوات الأجنبية مجالها الرحب للتسلل إلى الشرق ، وجسد الأمة العربية على وجه الخصوص .. حتى تركيا ذاتها تحولت إلى « رجل أوروبا المريض » الذى أجهز عليه رجل أوروبا القوى : فرنسا وبريطانيا وروسيا القيصرية . ولم تكن تركيا هى الضحية الأولى ، فالحروب الصليبية ثم الاستعمار الغربى الحديث ، كانا يستهدفان الأمة العربية أولاً بسبب موقعها الاستراتيجى وثرواتها الكامنة . وهو الاستعمار الذى حافظ على تراث التخلف المنحدر إلينا من عصور الانحطاط ، وخاصة العصر العثمانى الطويل ، وفى طليعته التجزئة والحكم الثيوقراطى والانسحاق الاجتماعى .

٣ — كانت محاولة محمد على وابنه إبراهيم باشا فى مصر والمشرق ، لإقامة دولة عربية مستقلة عن السلطة العثمانية هى المحاولة الأولى فى مطلع العصر الحديث التى ترافق فيها التحديث بالنهوض الحضارى . غير أن العنصر الأجنبى الذى ينتمى إليه محمد على وهو العرق الألبانى ، والحكم الأوتوقراطى الذى اتبعه ، والمداخلات الأجنبية ، قد ساهمت كلها فى ضرب التجربة الرائدة .

٤ — وبالرغم من سقوط دولة محمد على ، وبالرغم من نجاح الحملة الفرنسية فى السيطرة على مصر وبعض أقطار المشرق ، فقد ولد عصر النهضة العربية الحديثة . أقول بالرغم لا بفضل ، كما يذهب بعض المؤرخين لفجر النهضة حيث يربط فريق بين علماء الحملة الفرنسية وتشريعات الثورة الفرنسية ونهضتنا ، أو بين محمد على وهذه النهضة .

ولاشك أنه كان للحملة الفرنسية ومحمد علي معاً ، تأثير واضح في صياغة مجرى النهضة . أما نقطة الانطلاق أو الشرارة ، فهي انهيار الإمبراطورية العثمانية ونضج الظروف الموضوعية لقيام الثورات العربية المتعاقبة على الإمبراطورية والفرنسيين معاً . ولم يكن استقلال محمد علي بالارايكة المصرية عن الباب العالي إلا تعبيراً عن نضج الشارع الشعبي في مصر وعجز القيادات الوطنية عن الارتفاع إلى مستوى هذا الشارع بتحرير مصر وعدم تسليمها إلى الضابط الألباني الطموح .

٥ - على أية حال ، فقد ولدت النهضة وانتكست العديد من المرات لبقاء إرث أسرة محمد علي في أسلوب الحكم ، ولكنها بقيت تستأنف مسيرتها على صعيد الوطن العربي كله طيلة قرنين من الزمان . كان الشيخ رفاعة رافع الطهطاوى وخير الدين التونسي وعبد الرحمن الكواكبي ، فجمال الدين الأفغانى والإمام محمد عبده ، وأخيراً الثورة العربية في مصر عنواناً لهذه النهضة التى استمرت حتى استقلت كافة الأقطار أو الولايات العربية عن تركيا لتقع في الأسر من جديد ، أسر الاستعمار الغربى الحديث بالوانه الفرنسية والإنجليزية والإيطالية .

٦ - كانت « الصدمة » الفكرية العنيفة بانهيار تركيا وصعود الغرب مصدر المأزق الحضارى العنيف الذى واجه رواد النهضة العربية الحديثة : بعضهم رأى الخلاص في الحضارة « الغربية » المتوهجة بانتصارات الاقتصاد والتكنولوجيا والمتوجة بالانتصارات العسكرية . والبعض الآخر رأى الخلاص في « العودة » إلى الأسلاف ، وبإذات إلى احضان التراث العربى الإسلامى ، ولكن الفريقين معاً لم يحتل الحيز الأوسع من المشهد الاجتماعى الثقافى . بل كان التيار التوفيقى الذى حاول أن يجمع بين الإسلام والغرب هو التيار الأكثر نفوذاً والأقدر على استقطاب الفئات الاجتماعية غير المرتبطة مع الحما ميلشنة براس المال الغربى القادم من وراء البحار ، وغير المرتبطة مصالحها ضاً بالبنى الاجتماعية

المختلفة : شبه الإقطاعية والقبلية والعشائرية .

كان صعود الشرائع والفئات الاجتماعية الوسطى - في التجارة والزراعة والصناعة والجيش والجهاز البيروقراطي للدولة - قد بدأ بتبلور في كيان متميز يحارب على جبهتين : الاحتكارات الأجنبية التي تنشد السطو على سوقه الوطنية ، والأشكال الاجتماعية المختلفة عن عصور الانحطاط ، حيث لم يعد ما يشبه الإقطاع الزراعي والتكوين القبلي قادراً على احتواء المتغيرات الجديدة ، ثمرة التراكمات البطيئة المستمرة منذ الاستقلال عن الدولة العثمانية .

هكذا كان على شرائح الطبقة الوسطى العربية أن تستفيد تكنولوجياً من الحضارة « الغربية » الحديثة ، وأن تستحدث من التشريعات ما يحول دون تحريم المنجزات التقنية .

كما كان عليها أن تتمسك ، على نحو ضبابي غائم وبدون تمحيص ، بالتراث ، أي أن تستولى على السلاح الفكري والروحي من الإسلام .



وقد ظلت هذه المعادلة بين التراث والعصر سيدة الفكر العربي طوال مراحل عصر النهضة العربية الحديثة . وأتيح لنا أن نراجع هذه التوفيقية غير القابلة للحياة اجتماعياً وثقافياً ، عام ١٩٤٨ غداة الحرب العالمية الثانية وفي آتون الحرب العربية الإسرائيلية الأولى ، ولكن شيئاً من إعادة النظر الجذرية لم يحدث . بل قامت حركة التحرر القومي العربية بانتصارات محققة في مصر والجزائر والعديد من الأقطار العربية الأخرى . وبدت القومية العربية لبعض الوقت وكأنها الجواب الشافي على عصر النهضة .

وقد كان ذلك صحيحاً بمعنى ما ، لا بكل المعاني التي استحدثتها عدة متغيرات :

١ - نجاح الصهاينة في زرع كيانهن المصطنع في صميم الجسم العربي . ولقد تصور بعضنا أن الأمر لا يتجاوز » المسألة الفلسطينية « أي مسألة شعب طرد من أرضه بينما كانت القضية ولا تزال امتداداً معقداً للحروب لاستراتيجيات الهيمنة على منطقة الشرق الأوسط ذات المواقع الاستراتيجية للملاحة الدولية والثروات الطبيعية والمواد الخام والأسواق .

ليس المشروع الصهيوني أكثر من المشروع الغربي المستمر منذ إسقاط دولة محمد علي ، ولكن في ظل أوضاع جديدة نشأت بعد الحرب العالمية الثانية حيث لم يعد ممكناً » اللطفاء « أن تستقر جيوشهم فوق أرض أجنبية للأبد .

هكذا ولدت الدولة العبرية تجسيداً عملياً لوعد بلفور عام ١٩١٧ حين أعطى من لا يملك من لا يستحق . وهكذا أيضاً جلت قوات الانتداب البريطاني عن فلسطين بعد أن سلمتها أرضاً وسلاحاً للعصابات الصهيونية ، لتقوم على نحو أكثر استقراراً ، بتنفيذ المشروع الغربي الدائم : شق الوطن العربي إلى مشرق ومغرب ، عزل مصر من مكان القلب العربي للامة ، حراسة منابع البترول وممرات الملاحة ، حماية الانظمة العربية الشائخة والهرمة والمتبقية رمزاً لا يخيب لعصور الانتحاط ، والتابعة في خاتمة المطاف لهيمنة الاحتكارات الأجنبية .

٢ - كانت القومية العربية طيلة عقدين من الزمان العربي في الخمسينيات والستينيات من هذا القرن مدخلاً صحيحاً لحل المعادلة التوفيقية لعصر النهضة . ولكن القومية العربية في ذلك الوقت اكدت بتأكيد جوهري المعادلة بطريقة سلبية ، هي الرفض فقط للاستعمار . أما تجاوز الرفض إلى الفكر الإيجابي ، أي إلى إبداع تركيب جديد يحل مكان معادلة التراث والعصر ، فإنه الأمر الذي لم يحدث قط . وأقبل الواقع المباشر ليجيب مرتين حاسمتين هما : انفصام عرى الوحدة المصرية السورية عام ١٩٦١ والهزيمة العربية الشاملة في حرب ١٩٦٧ . كانت هذه الخيبات

جواباً فاجعاً على عقم الرؤيا النهضوية القديمة في معالجة متغيرات العصر ، وأن التناقض جوهرى بين ارتفاع راية التحرر القومى ، أى سيادة الفكرة القومية العربية وانتصارها المزدوج على الاتجاه العثمانى في فهم الإسلام ، والاتجاه الغربى في فهم الحضارة والتحديث ، والعجز العربى الشامل عن تحقيق التقدم .

٣ — كان التحدى المثل منذ الخمسينيات ولا يزال قائماً ، هو ازدهار المشروع الصهيونى بإقامته كياناً طائقياً عنصرياً توسعياً . وهو أيضاً إزدهار بعض الأنظمة العربية المتخلفة من عصور الانحطاط وترفع عالياً راية الإسلام وتقزجهاراً بانتسابها العرقى إلى العروبة .

٤ — كما كان التحدى ماثلاً ولا يزال في غياب الصيغة الديمقراطية القادرة وحدها على حمل أعباء التحرير والتنمية في الاقطار العربية الأكثر تطوراً .

٥ — وبالرغم من إدراك الثورات الوطنية القومية التى انتفضت بها الأرض العربية منذ الخمسينيات لهوية التناقض الرئيسى في عالم ما بعد الحرب العالمية الثانية من ناحية وإلى أن السمة الرئيسية لتطور بلدان ما يسمى بالعالم الثالث هى الالتحام العضوى بين الثورة الوطنية والثورة الاجتماعية ، فإن الاستعمار الجديد استطاع أن يتسلل عبر قنواته الاجتماعية الداخلية وأن يقيم ارتباطاً بنيوياً بين رأسمالية الدولة الوطنية الحديثة والاستقلال والدورة العالمية لرؤوس الأموال المتعددة الجنسيات .

لقد كان واضحاً ويحسم تاريخى منقطع النظير منذ نهاية الحرب الثانية أن طريق التطور الرأسمالى التقليدى يتمتع تلقائياً على الدول الحديثة الاستقلال وأن التنمية الاقتصادية المستقلة وحدها هى القادرة على صيانة الاستقلال الوطنى . ولكن الثغرة الديمقراطية بين التحرير والتنمية من ناحية ، والانقسام الواقع بين التنمية الاقتصادية والتنمية

الاجتماعية الثقافية من ناحية أخرى ، لجهز على الرؤيا والتجربة معاً .
فيما نعيشه في أيامنا من هزيمة مستمرة بدأت مع العام ١٩٦٧ وتبلورت
معالمها مع بداية السبعينيات ، حيث عبرت عنها الحرب الأهلية اللبنانية
تعبيراً مأساوياً حاداً ، وتوجتها الحقبة النفطية بكل تراجعاتها وياكثرت
التعبيرات الاستراتيجية ارتداداً عن جوهر القيم التي عاش بها ومن أجلها
العربي على طول التاريخ . وهو الأمر الذي لا ينبغي النظر إليه كما لو كان
شأننا مصرياً خالصاً ، لأن ما وقع في مصر ليس أكثر من « نموذج » عارى
الثياب فوق السطح ، لحالات عربية أخرى تستر بعورتها تحت السطح .
فالنموذج المصري ليس أكثر من نمط اقتصادي واجتماعي وثقافي وسياسي
قبل أن يكون معاهدة للصالح المنفرد ... فالسنوات التي مضت ليست أكثر
من خطوات ثابتة إلى الاستسلام الاقتصادي والاجتماعي والثقافي وهي
خطوات مضمرة في باطن التكوينات الاقتصادية والاجتماعية لأنظمة عربية
أخرى .



لذلك كانت الأسئلة الجديدة أمام الفكر العربي الحديث ، أسئلة
عربية ، وإن كان ما جرى لمصر ولبنان يمنحها بعداً عينياً مباشراً ، يمتحن
الفكر بالواقع .

والأسئلة الجديدة كلها تدور في إطار الأمة العربية الواحدة ، لمجموعة
الشعوب التي تسكن هذه المنطقة من المحيط إلى الخليج .. حيث بات
واضحاً لكل ذي عينين ولكل من يملك بين جنبيه قلباً يخفق بالانتماء لهذا
الوطن ، أن المشروع الاستعماري القديم هو جوهر المشروع الاستعماري
الجديد : أي تمزيق هذه الأمة إلى دويلات عرقية وطائفية ومذهبية ،
للسيطرة أولاً على مقادير هذه الأمة وخيراتها والتحكم في مصيرها ، ولتبرير
وجود « إسرائيل » من ناحية أخرى ككيان أجنبي عنصري .

والمسألة الرئيسية هنا — التخلف — تلقى بظلالها على « الاغتراب

العربي المعاصر « بصفاته المعيزة كإغتراب مزدوج : سلفى وتغريبى .
والسلفية ذاتها متعددة الأنماط المعرفية فهي سلفية دينية ، وهي سلفية
ماركسية فى الوقت نفسه ، إنها سلفية ليبرالية وهي سلفية شوفونية فى
الوقت ذاته . لذلك تلتقى مع التغريب : كلاهما إغتراب الذات عن
الموضوع ، وإغتراب الهوية مع الحضارة ..

فالتغريب الدينى يتمق بنوياً مع السلفية الدينية . ولعله بات واضحاً
أن الارتباط البنوي بين التابع العربى — الإسلامى ، والمتبوع الغربى —
الصهيونى ، لا يحتاج إلى « معاهدات » دبلوماسية علنية بقدر ما يحتاج
إلى « ضمانات ثقافية » إن جاز التعبير عن أزمة المعرفة العربية المعاصرة
حيث ترتبط عضوياً بإطار مرجعى ثابت هو « التبعية » .

ومن هنا ، يمكن التمدادى مع « المساطة المنهجية » فى رؤية التخلف
العربى داخل النظام المعرفى نفسه ، ومن قبل داخل النظام الاجتماعى
نفسه .. فما يسمى بالعودة إلى الفكرة الفرعونية أو الفينيقية ، هو فى
الحقيقة « عودة مستحيلة » ، تعكس العجز المزدوج : للفكر القومى
العربى السائد من ناحية ، وجملة الأفكار المضادة لهذا الفكر من ناحية
أخرى . هكذا يجد العربى المعاصر نفسه بين جزئى الرّجى ، لا « يجد »
نفسه فى الوعى العربى ولا « يراها » فى الوعى الدينى أو العرقى
أو المذهبى أو القبلى . أنه متخلف عن الوعى من جهة ، والوعى متخلف عنه
من الجهة المقابلة .

وفى صياغة أخرى : ماتت « النهضة » ولا عزاء فى « التنوير » الذى
يأتى على أنقاضها .

الهوامش

- (١) المقصود بهذا التعميم الإثنائي هو الإزدهار الكيفي أو النوعي ، وليس الإزدهار الكمي . مثال الإزدهار الأول هو عصر إبداعات الحضارة العربية الإسلامية في العلوم والفلسفة . ومثال الإزدهار الثاني من إيماننا هو : التميز في تطبيق الشريعة الإسلامية ، حزب الوفد الجديد في مصر يتحالف مع الأخوان المسلمين ، تحول بعض المثقفين الماركسيين إلى اعتناق ما يسمى بالحل الإسلامي .
- (٧) تراجع هنا الردود التي نشرتها الصحافة المصرية على لويس عوض بسبب أولئك المنشورة في صحيفة « التضامن » العربية - اللغنية حول جمال الدين (الأفغاني) . وجون تدخل بالرائ من جانبنا سنلاحظ على هذه الردود ولا مقيمتها كتاب محمد عمارة « جمال الدين الأفغاني المقترى عليه » (دار الشروق - القاهرة ١٩٨٤) أن أصحابها يستخدمون الهجوم اللغوي نفسه الذي كان شائعاً في زمن محاكمات طه حسين وعلى عبد الرزاق منذ حوالي مئتين عاماً ، بل وكان معجماً رائجاً في الهجوم على الأفغاني أيضاً ومحمد عبده منذ أكثر من قرن . تقريباً . المفارقة هي أن أصحاب الحملة اليوم على لويس عوض يتحالفون عملياً مع خصومهم ويدفعون عن أحدهم ، فالأفغاني وعبد طه حين والمقات ليسوا من « السلفيين » في زمانهم الخالص .

الفصل الرابع

تصدير الدكاتاتورية

تصدير الدكتاتورية

(١)

في علم الاجتماع السياسى المعاصر عدة مقولات لم تعد مثاراً للجدل العقيم ، بل أضحت من الضوابط والمعايير الثابتة لقياس الظواهر الاجتماعية - السياسية بصفتها المفتاح الرئيسى لقضية السلطة .

وربما كان أرسطو في كتابه «السياسة» هو أول من وضع اليد على هذه البديهية البسيطة ، وهى أن ثمة مسافة - ذاتية أو موضوعية - بين الحقيقة الاجتماعية والسلطة السياسية ، وإن كان قد اعتبرها مسافة «أخلاقية»^(١) . قبله كان «أفلاطون» قد فصل مدينته الفاضلة في «الجمهورية» بحيث كانت المسافة المذكورة بين الواقع والمثل هى «الحلم الأخلاقى» في الفلسفة اليونانية طيلة العصور التى تلت الديمقراطية الاثينية .. الأمر الذى يرجح أن تطابق ما بين الحقيقة الاجتماعية والصيغة السياسية للحكم لم يكن قائماً منذ العصور الأولى للتاريخ المكتوب ، كما يمكن الاستدلال على ذلك من ميراث حمورابى في بابل ، وتعاليم كونفوشيوس في الصين وشكوى «الفلاح الفصيح» في مصر القديمة^(٢) .

ومن الممكن القول أيضاً أن كتب الأديان السماوية قد أكدت هذه

المفارقة السوسيولوجية . وبينما أرادت «التوراة» بوضوح وحسم أن تبني مجتمعا مطلقا لليهود باعتبارهم «شعب الله المختار» ، وأرادت المسيحية أن تتوجه للإنسانية كلها دون تشريع ؛ كان الإسلام هو الذى جمع بين الإنسانية والتشريع معاً ، بحيث أقبلت ثورته الاجتماعية برفقة تغيير جوهري فى معنى السلطة يخلو من الوساطة الكهنوتية بين الإنسان والله ، ومن ثم فالناس متساوون - أمام القانون السماوى - كأسنان المشط . ولم تكن الخلافة ، بمعناها العثمانى ، إلا تكريساً لاتساع المسافة بين الحقيقة الاجتماعية والسلطة . وكانت هذه المسافة قد اتسعت بوقف الثورة الإسلامية عند الحدود التى تركها الرسول ، ومن ثم تجمدت الامتيازات الاجتماعية فى قالب نظرية من تبريرات الفقه السلطوى ، والتى لا علاقة لها بالينبوع القرآنى ، وقد أشار فى أكثر من موضع إلى أن أمور «الناس» شئورى بينهم . وإلى أنهم أكثر معرفة بأمور «دنياهم»^(٧) . أى أنه بدلاً من «الثورة الدائمة» أقبل «إغلاق باب الاجتهاد» كمدخل لا نهائى إلى اتساع المسافة بين المجتمع والسلطة ، بحيث وصل هذا الاتساع إلى درجة الانفصال التاريخى بين السلطة والشعب ، منذ الحروب الصليبية إلى الاستعمار الغربى الحديث إلى عصرنا الحاضر .

وتبقى هذه المسألة هى محور الفكر الفلسفى منذ انبثاق عصر النهضة الأوروبية على انقراض الحضارة العربية الإسلامية فى ذروة مجدها إبان العصر الوسيط ، حيث كان الحوار الدموى بين المخاض العسير لولادة القوميات البرجوازية الغربية من رحم التحالف - الاقتصادى ، السياسى ، العقائدى - بين الكتيبة والإقطاع . كانت المسيحية التى ظهرت أصلاً كسلاح أيديولوجى بأيدي العبيد قد تحولت إلى سياط بأيدي السادة منذ أعلن قسطنطين قراره السياسى الشهير باتخاذها ديناً رسمياً للدولة . حينذاك ولدت فى نفس الوقت صيغة «الحكم على الأرض بموجب وكالة من السماء» أو ما يسمى بالحق الإلهى فى العرش . وهكذا وصلت المسافة الارسطية بين الحقيقة الاجتماعية والسلطة ، إلى حد الطلاق البائن بين

المجتمع والحكم . وتبددت مدينة أفلاطون الفاضلة أشلاء متناثرة من نسيج حلمها الأخلاقي ... ذلك أن مثلها ظل دوماً خارج نطاق الجاذبية الأرضية،^(٤) وكان السماء «انتقمت من السماء» مرة أخرى^(٥) فقد أصبح البابا «ظل الله على الأرض» وأصبح الإمبراطور أو الملك أو النزيل قادراً على الحكم بمقدار قربيه أو بعده من القصر البابوي ، لا من الشعب أو المجتمع هكذا كانت محاكم التفتيش وصكوك الغفران والحملات الصليبية على الشرق انعكاساً سلبياً «للحق الإلهي» في حكم الكنيسة والإقطاع «على» الشعب . لذلك كان التداخل والتبادل في مراكز التقرير ، هو الضابط والمعيار . كانت البابوية الكاثوليكية تملك الأرض والناس تماماً كالإباطرة والملوك والنبل . وكان هؤلاء حريصين على ملكية «اللاتينية» لغة «الكتاب المقدس» الذي لا يقرأه «العامة» ولكنه دستور «العالم المسيحي» وشريعته الإلهية القائمة بالثواب والعقاب وفق ما جاء في العهدين القديم والجديد ، أى حسب ما جاء في قصة الخلق والجنة والنار والفداء .

لذلك حين وقع التناقض بين القول بكرورية الأرض مثلاً والكنيسة لم يكن قط تناقضاً أيديولوجياً ، بل كان التمزيق الأيديولوجي لقناع الكنيسة والإقطاع بداية التناقض الجوهرى في علاقات الإنتاج وأسلوب الحكم . بعبارة أخرى كان بداية الاستبعاد التاريخى «للحق الإلهي» في السلطة ، واستعاضتها من جانب إحدى جزئيات «الحقيقة الاجتماعية» هي البرجوازيات القومية الناشئة في حضيض الكشف العلمية والفكرية والتقنية . وهى البرجوازيات التى رأت نفسها في «صدام الأقدار»^(٦) مع الإمبراطور والبابا معاً ، مع الكنيسة واللغة معاً ، مع التوراة والإنجيل معاً .. أى مع المؤسسة والأيديولوجية في وقت واحد .

كان كوبرنيكوس وجاليليو وبيرونو ثم نيوتن فداروين واينشتاين هم أنبياء الحقيقة الاجتماعية الجديدة قبل آدم سميث وبسنسر وكينز ، وأكبر من مونتسكيو وجان جاك روسو . وكانوا أكثر «رسولية» من نيدرو

وفولتير . ذلك أن القول بكروية الأرض وحركتها ، واكتشاف البارود واختراع البخار هو الذى دشن افتتاح «السوق» البرجوازية على أنقاض الملكية الإقطاعية ، وحطم نظام القنانة . ولم يكن ممكناً للوثر وكالفن أن يلغيا الرهينة وأن يترجما الكتاب المقدس من اللاتينية ، لولا أن قصة الخلق من ناحية وقصة الفداء من ناحية أخرى قد تعرضتا لهزة عنيفة من أقدام العلماء الذين ضربوا الكرة الأرضية فدارت ولم تتوقف عن الدوران منذ ذلك الوقت .

هكذا تفكك «العالم المسيحى» إلى عوالم ، إلى «أسواق» قومية ، وتفككت اللاتينية إلى «لغات» قومية بعد أن كانت لهجات محكية «غير مقدسة» طالما أن الإنجيل ليس مكتوباً بها . وهكذا نزل الكتاب المقدس نفسه من عليائه البابوى إلى شارع المواطن العادى ، وسقط «الحق الإلهى» فى السلطة ... وبدأت رحلة «القانون الوضعى» أو «الطبيعى» مع الثورة الفرنسية وبقية الثورات البرجوازية فى الغرب .

(٢)

ناقش علم الاجتماع السياسى مطولاً العلاقة الجوهرية بين «أبدية الرأسمالية» وفكرة «العالم الرأسمالى» من ناحية ، و«النسبية المفترضة فى الديمقراطية» من ناحية أخرى ... فقد كانت الخشية لدى «المتطهرين» هى استبدال المطلق بمطلق من جهة ، أو الوصول بالنسبية إلى درجة غياب القانون من جهة أخرى^(٧) .

ولا يدور كتاب أو مؤتمر بشكل أو بآخر حول «سوسيولوجيا السلطة» إلا ويتوقف عند ثلاثة رجال لهم فكرهم المتميز فى تاريخ الفلسفة السياسية :

١ - أولهم الفيلسوف الألمانى هيغل الذى وصل بالمطلق إلى أقصى غاياته الأفلاطونية بتجسيد المثال فى الدولة البروسية .

٢ - وثانيهم هو كارل ماركس الذى قال بالنسبة المطلقة إن جاز التعبير عن المحطة النهائية لصراع الطبقات ، وهى الشيوعية حيث تنعدم الدولة تماماً..

٣ - وثالثهم هو ميكافيللى السياسى والفكر الإيطالى فى كتابه «الأمير» الذى جعل الغاية (الدولة الرأسمالية) ، تبرر الوساطة (الاخلاقية ، الايديولوجية ، القمعية .. الخ) .

ولكن تطور علم الاجتماع السياسى المعاصر ، اعتمد أساساً على امتحان الأفكار بالتطبيق ؛ فلم يحدث أن كانت «الرأسمالية» مجرد أفكار أو ميثاق «مقوق الإنسان» أو «العقد الاجتماعى» أو «الحرية والأخاء والمساواة» أو دعه يعمل دعه يمر» وإنما كانت الرأسمالية ولانزال أنظمة وحروباً أهلية وحروباً استعمارية ، الأمر الذى يضع سياقها الاجتماعى - السياسى موضع العديد من الأسئلة الجوهرية :

● فحين اجتازت البرجوازيات الغربية محنة الولادة التاريخية بين عصر النهضة والانتقال الصناعى الأول ، ضاقت بها على الفور «السوق القومية» المحلية ، وأسست على الفور أيضاً ما تسميه حيناً «بالوحدة العالمية» وحيناً آخر «بالعالم الرأسمالى» الذى يترجم فى العمق حاجة التراكم الرأسمالى بالتركز والتركيز إلى «الاحتكار» الذى لا وطن له^(٨) . وهنا ولدت ثلاث ظواهر على الأقل :

١ - حلول الاحتكارات المتخالفة مكان التحالف البابوى - الإمبراطورى فى السيطرة على العالم باسم راس المال والحرية بدلاً من اسم الله والإنجيل .

ب - ظهور القنانة الجديدة باسم «العمل» حيث الحصول على أعلى قيمة مضافة لحساب التركيز والتركيز وعلى حساب ليرباله العلاقة بين العمال ورب العمل .

جـ - ظهور المرحلة الجديدة من مراحل تطور الرأسمالية ، وهي الكولنيالية ، بحثاً عن الأسواق والمواد الخام والأيدى العاملة الرخيصة .

وأصبح السؤال : هل أضحت الرأسمالية (العالمية) مطلقاً جديداً ، هو «الطبيعة» ذاتها ، ومن ثم أمست السلطة بمعزل عن الحقيقة الاجتماعية تشكل مفارقة تاريخية جديدة بعد انهيار الإمبراطوريات القديمة ؟^(١) .

● واجابت الرأسمالية نفسها إجابات حاسمة ، تناقضت في المظهر ، وتكاملت في الجوهر :

١ - بتطور الظاهرة الكولنيالية إلى الظاهرة الإمبريالية إلى ظاهرة الاستعمار الجديد ، حيث اعتمدت الغزو المسلح والقهر المباشر لشعوب أخرى سلبتها السلطة المعبرة عن حقيقتها الاجتماعية لمصلحة الاحتكارات الغازية . وهنا استبدلت حق القوة في «استعباد» أوطان خارجة عن «سيادتها القومية» بالحق الإلهي القديم .

ب - ويتطور الأيديولوجية القومية المعادية أصلاً للإقطاع والكنيسة الى أيديولوجية شوفينية تجلت في الظهور المبالغت للفاشية والنازية التي أشعلت حربين عالميتين وعدة حروب أهلية داخلية تركزت بسببها السلطة بالأيدي الدكتاتورية حتى رحيل أصحابها عن الدنيا (سالزار ، فرانكو .. الخ) وكانت الصهيونية ولا تزال امتداداً عنصرياً للمشروع الغربي للسيطرة على المشرق العربي .

جـ - ولأن الرأسمالية هي الأرضية الاقتصادية - الاجتماعية ، لمفارقة السلطة للحقيقة الاجتماعية فقد ظل دائماً بالإمكان بعث القوى الفاشية والنازية من مرقدتها في مناخ أكثر الديمقراطيات الغربية ازدهاراً (الولايات المتحدة - ألمانيا الاتحادية - فرنسا - إيطاليا) .

ومن ثم كان السؤال الثاني : أي فارق بين الحملات الصليبية القديمة باسم المسيح والاستعمار الجديد باسم عالمية رأس المال ، وهل ولدت قومية «الحرية والائخاء والمساواة» نقيضها بسيادة «التفوق العرقي للإنسان

الأبيض في الخارج ، والسيد الاحتكاري في الداخل» (١٠) .

ويتطور «الأمم الرأسمالية» إلى مرحلة «الأممية الرأسمالية» وصلت «الأممية الرأسمالية» من التجلي التاريخي في الثلاثينيات الى التجلي التاريخي الثاني في السبعينيات من القرن الحالي ، لتجيب على السؤال من جديد :

١ - بتأسيس بنى اجتماعية في (العالم الثالث) ترتبط عضويًا بدورة رأس المال الاحتكاري المتعدد الجنسيات . ومن شأن هذه البنى أن تقيم «سلطة» محلية تابعة لمراكز التقرير الأجنبية ، ومنقطعة الاتصال عن الحقائق الاجتماعية في الأرض المحلية .. الأمر الذي يجعل الحزب الواحد أو الحفنة من العسكريين هي همزة الوصل بين الثروة الوطنية للبلاد واستراتيجيات التطور الصناعي لغيرها . ويصبح القهر الدكتاتوري والانتقالات الدموية منهج الحكم في هذه الأقطار التي تدور في فلك «العالم الغربي الحر» . وتسمى المفارقة الشاذة أن من يصدقون بحرية «العالم الغربي» ويطالبون بالبرلمان والأحزاب والصحف والتظاهر والإضراب - كما يحدث في الغرب - هم أنفسهم الذين يدخلون السجون والمعتقلات ويحكم عليهم بالإعدام لمثل هذه المطالب .

ب - حين يفلت أحد أقطار ما يسمى العالم الثالث ، ويحاول إقامة نظام ليبرالي جاد ، وتدفع الحقيقة الاجتماعية الوطنية بممثل فكري يختلف مع النهج الغربي لخيارات بلاده تتدخل «اللعبة القذرة للمخابرات الأجنبية» بتحويل الديمقراطية الجديدة الى منبحة فاشية مستمرة ، كما حدث في شيلي وتركيا وأفريقيا والعالم العربي

ج - إن العجز الدائم في ميزان المدفوعات الغربي ، والتضخم المستمر والبطالة المتعاظمة ، لا تجد بمواجهتها - في الغرب - سوى القوانين المعادية للأجانب ، وتصدير هذه المشكلات الداخلية إلى الخارج

بإشعال الحروب الإقليمية بين دول العالم المتخلف ، والتهديدات العملية بالتدخل السريع في مناطق الخلاف .

الأمر الذى يصوغ السؤال الثالث على هذا النحو : هل آلت الدورة الرأسمالية إلى انتهاء بحيث انفصلت الحقيقة الاجتماعية داخل الغرب الرأسمالى عن السلطة ، وبحيث لم يعد من طريق سوى الحرب العالمية الثالثة (المباشرة أو غير المباشرة ؟) ^(١١) .



كلها تساؤلات جادة وحيوية ومشروعة تدور في إطار علم الاجتماع السياسى المعاصر ، لأن النبوءة الرأسمالية المبكرة بإنقاذ العالم من «الحق الإلهى في السلطة» انتهت في التطبيق إلى تهديد العالم بالدمار الشامل ، بموجب «الحق الطبيعى في السلطة» ذاتها ، منذ انسلخت نهائياً عن الحقيقة الاجتماعية داخل قومياتها .

(٣)

منذ تمكن فلاديمير لينين من القفز فوق المقولة الماركسية بأن التطور نحو الاشتراكية - كخلاص حتمى من ربقة الرأسمالية - سيتم أولاً في الدول الصناعية المتطورة ، والحوار الكلاسيكى يدور حول ما إذا كان القائد الروسى للثورة الاشتراكية الأولى في العصر الحديث ، قد حذف من الماركسية بنجاحه في الاستيلاء على الحكم في بلد متخلف ، أم أنه أضاف إليها ما لم يكن محسوباً في مخيلة ماركس . وفي تقديرى أنه حوار عقيم لم يثمر حصداً نظرياً مهماً ، لأننا حين نقرأ لينين نفسه في أخطر كتابين له وهما «تطور الرأسمالية في روسيا» و«الدولة والثورة» سوف نغثر دون عناء على الجواب الصحيح . وهو أن «الحقيقة الاجتماعية» الروسية هى التى تطلبت تغييراً جوهرياً في السلطة السياسية بين عامى ١٩٠٥ و ١٩١٧ ولم تكن ثورة ١٩١٧ إلا استجابة وطنية لإتجاز الاتساق بين الحقيقة الاجتماعية والسلطة . ولم يكن نجاح البلاشفة بالذات ممكناً دون بقية

الأجنحة الماركسية ، إلا لإدراكهم الثاقب لهذا الجانب «الوطني» من المسألة برمتها .

لذلك ، فإن علم الاجتماع الماركسي - خاصة في بولندا - لا يناقش العلاقة بين الحقيقة الاجتماعية والسلطة في ضوء كتابات ماركس وحدها ، بل في ضوء التطورات الواقعية للدولة (الاشتراكية) هنا وهناك وهناك^(١٢) . ولقد كان استقلال علم الاجتماع عن المادية التاريخية بمثابة المقدمة الأولى لهذا النضج في تناول السوسيولوجي لمسألة المجتمع والسلطة ، خاصة وأن ماركس نفسه لم يتفرغ قط لهذه المسألة بتفصيل فرعيها : الدولة والحزب : ولم تكن صدقة إذن أن يكون لينين الذي شارك عملياً في تغيير المجتمع والسلطة ، هو نفسه الذي مهد نظرياً أيضاً للحوار التاريخي حول هذه القضية في موازاة التطورات المتلاحقة للدولة (الاشتراكية) .

وما يمكن استخلاصه من ماركس وأنجلز معاً (خصوصاً في كتاب الأخير حول أصل العائلة) هو أن الدولة ثمرة تقسيم العمل بعد المشاعية البدائية . وإنها جهاز القمع الطبقي المستمر منذ المجتمع العبودي إلى المجتمع الإقطاعي إلى المجتمع الرأسمالي . فوظيفتها تتغير وفقاً لتغير علاقات الإنتاج بموجب الصراع الطبقي الكامن أو الظاهر . وفي كل مرحلة تاريخية جديدة تكون الدولة أرقى تعبيراً - عن الحقيقة الاجتماعية الجديدة - رغم استمرار جوهرها القمعي . وكل تغيير في البداية نحو الأرقى هو إنجاز تقدمي ، حتى تظهر حقيقة اجتماعية جديدة فيصبح الإنجاز القديم متخلفاً ورجعياً ، ويحتاج بدوره إلى التغيير . وهكذا ، فقد كان البرلمان وتعدد الأحزاب والصحافة من المكتسبات الليبرالية التقدمية في حينها . ولكن ظهور الطبقة العاملة في أحشاء البرجوازية ، يعني ظهور حقيقة اجتماعية جديدة تتفاعل حتى يمس التناقض بينها وبين السلطة الرأسمالية دون حل بغير استبدال السلطة والحصول عليها من جانب العمال وحزبهم الشيوعي الذي ، - بس الدولة الاشتراكية كمرحلة تاريخية

تؤدى في خاتمة المطاف إلى مجتمع بلا طبقات لا يحتاج إلى الدولة هو المجتمع الشيوعى .

هذا بالطبع كلام عام وإعله إيجاز مخل ، ولكنه أيضاً التصور العام لما ركس وأنجلز عن تطور الدولة وصراع الطبقات ، وبالتالي مسألة الديمقراطية حيث ينتهى العهد الليبرالى - اقتصادياً وسياسياً - ويبدأ العهد الاشتراكى كمرحلة انتقال من الاقتصاد الحر إلى الاقتصاد المركزى المخطط ، ومن سياسة تعدد الأحزاب إلى قيادة الحزب الشيوعى - الطليعة المنظمة للطبقة العاملة - للتطور نحو المرحلة العليا من الاشتراكية .

على أية حال ، فإن الدولة الاشتراكية ، في التطبيق الاجتماعى المعاصر لقضية السلطة ، هى التى تعطينا هنا ، ويمكن إيجازها دون خلل في النقاط التالية :

● المرحلة اللينينية كانت جنينا واعدأ بالظاهرة ونقيضها منذ نشأة الدولة (الاشتراكية) الأولى فقد تمكنت أولاً من انتشار روسيا من نهاية الطريق المسدود أمام الرأسمالية - قبل نهاية الحرب العالمية الأولى التى شاركت فيها - بعام واحد ، ومن ثم استطاعت أن تملأ جزءاً كبيراً من المسافة الهائلة بين الحقيقة الاجتماعية والسلطة ، حيث كان الطلاق البائن قد وقع بينهما في ظل العرش القيصرى والفزوات الخارجية ، وحيث اتضح أن حكومة كيرنسكى الثورية لم تكن - اجتماعياً - على وعى دقيق بمدى اتساع المسافة القائمة^(١٢) .

● مع الستالينية بدأت مرحلة جديدة كلياً بتحول الحزب إلى «مؤسسة» مفارقة لأساسيات العلاقة العضوية مع الحقيقة الاجتماعية القائمة . طبعاً يجب أن نتذكر أن الدولة كأداة قمع بقيت في ظل لينين كما هو الحال في ظل الرأسمالية وإن تغير الهدف ، كذلك مفهوم «الحزب» المأخوذ أصلاً عن النظام الليبرالى ، تبقى مع انفراد الجناح البلشفى بالحكم . ولكن الديمقراطية النسبية التى عرفتها الفترة اللينينية القصيرة

باتصالها الوثيق مع القواعد الحزبية من ناحية وارتباطها الحميم مع «الرأى الآخر» بين القيادات من ناحية أخرى ، قد انهار ذلك كله تدريجياً بتحول الحزب إلى أحد أجهزة الدولة لا كجهاز مواز ، ومن ثم إلى إحدى أدوات القمع سواء للحقيقة الاجتماعية أو للمؤسسة الحزبية نفسها . وهو الأمر الذى أدى منطقياً إلى التصفيات الدموية والحكم الفردى المطلق ، أى الطلاق من جديد بين المجتمع والسلطة . وبينما كان الانفصال القديم تحتما سوسيولوجياً المفارقة بين الحكم القيصرى والشعب الروسى فى غلبته ، فقد جاء الانفصال الجديد ليشكل مفارقة من نوع معاكس تماماً يشبه الخديعة التاريخية . بواسطة الشعار المرفوع (الدولة الاشتراكية) والواقع الاجتماعى - السياسى (دولة الفرد)

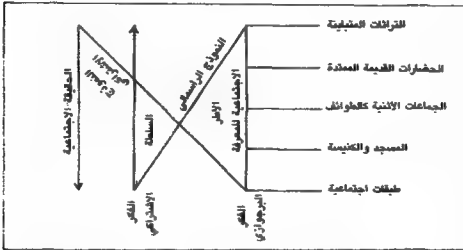
لذلك كان الأمر - من الطبيعى - أن يوقع ستالين معاهدة عدم اعتداء مع النازية فى بداية الحرب العالمية الثانية ، وأن تقمع القوميات غير الروسية ، وأن يكون مفهوم «الاممية البروليتارية» هو تعميم النموذج السوفييتى ... خاصة بعد الانتصار التاريخى فى الحرب ، بفضل «الشعب» دفاعاً عن «الأرض»^(١٢) .

● فى خضم الحرب العالمية الثانية ولدت «الديمقراطيات الشعبية» فى شرق أوروبا . وباستثناء يوغوسلافيا كان للجيش الأحمر الفضل الأكبر فى تحرير هذه الاقطار التى أتيح للأحزاب الشيوعية فيها أن تصل من خنادق المقاومة إلى السلطة ، فى إطارين : الأول اقتصادى - سياسى ، والآخر عسكرى . وكان «النموذج السوفييتى» فى التطور الاجتماعى هو الأصل المسبق لعملية بناء السلطة الجديدة . لذلك كان الخلاف والاختلاف بين الماريشال تيتو ويوغسلافيا من ناحية ، وستالين والنموذج السوفييتى من الناحية الأخرى .

وفى آسيا اختلفت الأوضاع ، بنجاح الثورة الصينية أيضاً فى الاستيلاء على السلطة عام ١٩٤٩ ، ثم تمخضت الحرب الكورية عن

التقسيم بين الشمال الاشتراكي والجنوب التابع لهيمنة الولايات المتحدة . وظلت فيتنام الشمالية وحدها كذلك دولة اشتراكية حتى تحرر الجنوب الفيتنامي عام ١٩٧٥ وتوحد مع بقية الوطن الأم في العام التالي .

وقد اختلفت النماذج الآسيوية للتطور عن النموذج السوفياتي ، لدرجة الصراع القومي السافرين روسيا والصين . ولابد للمراقب هنا أن يعدد أكثر من «صين» في أكثر من مرحلة ولكنها في جميع المراحل اختلفت كثيراً عن النموذج السوفياتي . وبرهنت الأحداث سلباً وإيجاباً على أن التراث القومي من عادات وتقاليد وقيم وأسفة ، وكذلك الطابع الاجتماعي الغالب على وسائل الإنتاج كالزراعة أو الرعى . تترك أثرها على شكل الاتقال من النظام السابق إلى الاشتراكية^(١٥) .



● بعد المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي (١٩٥٦) وكان ستالين قد رحل عن دنيانا قبل ذلك بثلاث سنوات ، وقع أخطر تطور منذ وفاة لينين ، وذلك بالتراجع الحذر عن الستالينية كمنهج في ربط العلاقة بين المجتمع والسلطة . وقد ترك ذلك أثره في مناهج الفكر الاجتماعي - السياسي داخل الأحزاب الشيوعية في غرب أوروبا . حيث يعود الفضل إلى جرامشي وتولياني في إيطاليا من زاوية الانتباه إلى خطورة «العنصر القومي» المستقل

في بناء الاشتراكية ، وضرورة الحوار مع الكنيسة (كمجموعة من ملايين البشر لا كمؤسسة دينية أو عقيدة) وأهمية الحفاظ على التقاليد الديمقراطية المكتسبة من التاريخ السليق . وكان بسبب هذا التطور الأيديولوجي أن أصبح الحزب الشيوعي الإيطالي أكبر وأهم الأحزاب الشيوعية خارج (الكتلة الاشتراكية) ويأتى الحزب الفرنسى في هذا السياق في المرتبة الثانية ، سواء من حيث التوقيت الزمني الذي حسم فيه قضية «دكتاتورية البروليتاريا» متخلياً عنها ، وحرصه على المكاسب الليبرالية القائمة ، وتأكيد إمكانية الانتقال السلمى إلى الاشتراكية ، أو من حيث استقلالية القرار عن موسكو والمزيد من الديمقراطية داخل الحزب ، وبانهيار الفرانكوية في اسبانيا كان الحزب الشيوعي الأسباني الثالث في الحركة الشيوعية بأوروبا الغربية الذي يقدم عملاً نظرياً متكاملأ حول مسألة الدولة ، في كتاب زعيمه كاريو «الشيوعية الأوروبية والدولة» إذ أراد التوفيق بين مضمون الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية ، والدولة الديمقراطية ناقياً للمرة الأولى في تاريخ الأدبيات الماركسية أن تكون «اللينينية» نموذجاً وحيداً لقضية الحزب والثورة^(١٦) .

وجاءت وثيقة برلين (١٩٧٦) التي وقعتها الأحزاب الشيوعية الأوروبية ، وكذلك اجتماع باريس (١٩٨٠) لتؤكد هذه التحولات البنوية - السوسيولوجية في الفكر الماركسي المعاصر .



غير أن هذه التحولات كلها في النظرية والتطبيق ، لا تنفى أن قضية الديمقراطية ظلت في العالم (الاشتراكي) بغير حل . منذ أحداث بولندا والمجر عام ١٩٥٦ إلى أحداث براغ عام ١٩٦٨ إلى أحداث أفغانستان وبولندا عام ١٩٨٠ وأياً كانت الملايسات والمبررات ، فإن إلغاء المسافة بين الحقيقة الاجتماعية والسلطة لم يحدث قط . فإذا أضفنا المنشقين وهجرة اليهود المتزايدة ، فإننا ندرك أن مسألة القوميات وحرية الفكر بقيت في

مقدمة جدول الاعمال الصعبة (إلى ظهور البريسترويكا وتدايعاتها حتى علم الوداع ١٩٩١) .

لاشك أن الكنيسة والصهيونية والغرب ، لم يتوقفوا عن العمل ضد النظام (الاشتراكي) هنا وهناك ، ولكن ذلك وحده لا يمنحنا تفسيراً مقنعاً لبقاء «الآزمة» واحتدامها يوماً بعد يوم . بل هو ينير لنا الطريق فقط إلى أن غياب الجماهير صاحبة المصلحة في الاشتراكية عن مراكز التقرير والرقابة على التنفيذ ، هو سر الأسرار في أزمة الديمقراطية - الاشتراكية ، وأن الآزمة ليست كامنة في احتجاج (الرأى الآخر) كفكر مجرد ، بل هي أيضاً احتجاج الديمقراطية الاقتصادية والاجتماعية .. بحيث أن غياب السلطة السياسية المعبرة تماماً عن الحقيقة الاجتماعية لا يعود مجرد إلغاء للحرية السياسية وحدها (تعدد الأحزاب - حرية الأديان - حرية الصحافة - حرية النقابات) بل يصبح تغييراً للاشتراكية ذاتها ، بصفتها الديمقراطية الاقتصادية والاجتماعية . وذلك يتحول فئات حزبية إلى ما يشبه الطبقة أو الشريحة الطبقة المستفيدة وحدها من فائض القيمة . وليست الطبقة العاملة أو الشعب . وقد كانت أحداث بولندا منذ بداية الثمانينيات برهاناً قاسياً على صحة السؤال المأساوى : كيف يمكن للعمال الذين هم في سلطة الدولة والحزب نظرياً ، أن يضربوا عن العمل ؟ هل هناك سلطة تلجأ إلى الإضراب احتجاجاً على نفسها ؟ والمخزية المبطنة هنا تكشف عمق اتساع المسافة بين الحقيقة الاجتماعية والسلطة . مهما كان استغلال «الفئات المندسة» وارداً» (١٧) .

(٤)

كما كانت الحرب العالمية الأولى مناحاً مساعداً لولادة الدولة (الاشتراكية) الأولى ، وكانت الحرب الثانية مناحاً لولادة النظام (الاشتراكي) العالمى ، فإن خاتمتهما أفسحت الطريق أمام بروز حركات التحرر الوطنى في القارات الثلاث المنسية : أفريقيا وآسيا وأميركا

اللاتينية ، حيث الكم الأعظم للمستعمرات التى ناضلت طويلاً ضد الاحتلال الأجنبى من جانب «الحلفاء» فى الحرب .

ولكن هذا الاحتلال الذى راوغ فى الجلاء ، وخرج حيناً من الباب ليدخل من النافذة فى هيئة الاستعمار الجديد ، قد ترك أمام الدولة المستقلة حديثاً مازق «التخلف» عنواناً للخيارات المحدودة سلفاً أمام «السلطة» الجديدة فى أقطار العالم الثالث .

كانت «الثقافة» تقول لهذا العالم المتخلف أن هذه الخيارات هى :

أ - الحق الإلهى فى السلطة ، أى تحقيق «دولة دينية» ترضى المشاعر الوطنية المضادة للأجنبى ، وتمنح الحاكم أوسع الصلاحيات دون الاعتماد على النموذج الليبرالى الحاكم فى الغرب ، حيث دولة المؤسسات وسيادة القانون .. حتى ولو كانت المؤسسات رأسمالية والقانون كذلك .

ب - الدولة الشمولية ، سواء كانت (اشتراكية) الهوى ، لونازية ، فإن دمج السلطات فى حزب واحد أو مجموعة عسكرية واحدة يتيح للفرد حكماً مطلقاً من شأنه «تسيير دفة الدولة دون مداخلات معوقة» .

ج - الدولة الليبرالية ، بالفصل بين السلطات الثلاث : التشريعية والتنفيذية والقضائية وبالتالى تعدد الأحزاب وحرية الصحافة والاجتماع والإضراب والتظاهر .. الخ .

وقد كان المثقفون - من أبناء الطبقات الوسطى غالباً - يحبذون الخيار الأخير ، حتى وإن نادى بعضهم بالاشتراكية ، لوندت اقليتهم بالنازية ، أو نادى جميعهم بالدين .

ولكن عشر سنوات تضى على نهاية الحرب (١٩٤٥ - ١٩٥٥) لتبرهن لهم الحوادث على أن عصور الانحطاط والتخلف والنهب الاستعمارى المنتظم للثروات الوطنية ، قد حرّم عليهم سلفاً ذلك «الحلم الليبرالى» اللامع فى سماء «الثقافة» الغربية . ذلك أن الأب الشرعى لكل اختيار سياسى هو

الاقتصاد أولاً . وقد عنت نهاية الحرب أنه لم يعد ممكناً للدول المتخلفة - رغم الاستقلال - أن تنمو نمواً رأسمالياً تقليدياً .. لأن تخلفها العلمي التكنولوجي وأسواقها لا تستطيع اختصار ما بلغته الرأسمالية العالمية من تقدم ، ومن ثم فلا مجال للتنافس - بعد استنزاف مدخراتها الوطنية قروناً من الزمن - بينها وبين الاحتكارات الكبرى^(١٨) .

هذا هو الاكتشاف الأول ، والرئيسي والذي يُبنى عليه بالضرورة أحد أمرين : إما التبعية المطلقة للاستعمار الجديد في ظل «اللاتمية» والاستهلاك ، وإما الاستقلال في ظل التنمية المركزية التخطيطي بهدف عبور التخلف .

أي أن الاختيار الحقيقي كان محصوراً ولا يزال ، بين القطع مع الرأسمالية العالمية بإنجاز الاستقلال الوطني الحقيقي (وهنا لا تصبح الاشتراكية أيديولوجية يسارية كما هو الوضع في المجتمعات المتقدمة ، بل أيديولوجية وطنية وقومية لإحراز الاستقلال ودرء التخلف) وإما اللحاق بفلك الاحتكارات المتعددة الجنسية حيث تصبح سلطة الدولة مجرد وكيل للاستيراد والتصدير^(١٩) .

وقد وقع ما يسمى بالعالم الثالث كله في ريق التبعية لرأس المال العالمي ، لأسبقية الارتباط البنوي بين الدول المستعمرة والإمبريالية . ولكن أجزاء من هذا العالم لا يستهان بها تحدثت عصا الطاعة ، واستجابت «السلطة» فيها للحقيقة الاجتماعية ، الطموح للاستقلال والتقدم . وربما كانت «الهند» وحدها ، هي التي حرصت على تحقيق «النموذج الليبرالي» ولكن على حساب التقدم ومئات الملايين من الفقراء والعديد من الهزات المستعصية على الحل .

ويسجل التاريخ أن العرب المعاصرين هم الذين افتتحوا حركة التحرير القومي العالمية ، سواء بالثورة الناصرية (١٩٥٢) ومعركتها التاريخية في

عدوان السويس (١٩٥٦) أو بما تلاها من ثورات وانتفاضات أشهرها حينذاك ثورة ١٤ تموز - يوليو ١٩٥٨ في العراق وثورة الجزائر المجيدة التي أحرزت سلطتها الوطنية عام ١٩٦٢ .

وكان من الطبيعي أن تكون العلاقة بين الحقيقة الاجتماعية الجديدة والسلطة من المشكلات الرئيسية التي واجهت الاقطار العربية النائرة على التخلف والتبعية . ذلك أن الحلم الليبرالي مستحيل التحقيق ، والديموقراطية الشعبية لم تكن تعبيراً عن طلائع التغيير .

ولقد كانت للمنطقة العربية ولا تزال خصوصيتها بين مناطق العالم الثالث ، يمكن إيجازها كما يلي :

١ - فهذه المنطقة تشكل قومية واحدة ، ولكنها مجزأة بفاعلية عوامل عديدة في مقدمتها الاستعمار ، إلى أقطار . أي أن الحقيقة الاجتماعية الأولى في بلادنا نحن العرب هي أننا أمة واحدة ، ولكن بغير أن تضمنا سلطة مركزية لدولة واحدة .

٢ - في محاولة مستمرة منذ الحملات الصليبية كان المشروع الغربي الدائم هو تكريس التجزئة في هذه المنطقة ، وفي العصر الحديث كان المشروع الصهيوني ولا يزال هو أحدث امتدادات الغرب للإبقاء على التجزئة المفتعلة ، بالاحتلال الاستيطاني لأرض الشعب العربي الفلسطيني .

٣ - هذه المنطقة من أهم المناطق غنى بالطاقة والممرات الاستراتيجية ، لذلك أصبح النفط من أخطر عناصر بناء السلطة في الاقطار البترولية أو الاقطار ذات العلاقة بالبترول دولار أو الملاحة الدولية .

٤ - هذه المنطقة تحتزن تراثاً حضارياً عريقاً سواء في العصور القديمة أو منذ ساد الإسلام عقيدة دينية لغالبية السكان ، وبنية ثقافية لجمعهم .

لعبت التجزئة والمشروع الصهيوني والتخلف دوراً أساسياً^(٢٠) في انقسام العرب المعاصرين بعد استقلالهم السياسي بين الخيارين

الأساسيين أمام العالم الثالث : التبعية المطلقة للأجنبي أو انفصال من أجل الاستقلال الوطنى . وقد اتخذت العلاقة بين المجتمع والسلطة في ظل التبعية شكلاً أساسياً للدولة هو «الحق الإلهى» القديم ، حيث الانتساب - الصحيح أو المزور - إلى «الإشراف» هو شرعية الحكم . واتخذت هذه العلاقة شكلاً آخر هو «الدولة الشمولية» ذات الحزب الواحد ، كما اتخذت شكلاً ثالثاً هو «ليبرالية الطوائف» .

أما دول انفصال الوطنى من أجل الاستقلال ، فقد اتخذت «شموليتها» شكل التنظيم السياسى الواحد . وكذلك اتخذت شكل الجبهة الوطنية التقدمية ، بقيادة الحزب الحاكم واتخذت أخيراً شكل «المؤتمرات الشعبية» .

(٥)

هذه الاشكال كلها في الاقطار العربية ، يجب ان ترى من حيث علاقة الحقيقة الاجتماعية بالسلطة ، في ضوء المعطيات العامة لإشكالية الديمقراطية قبل الخوض في الخصائص النوعية المستقلة لكل قطر .. وسيتركز حديثي في هذه النقطة الأخيرة على أحد وجوه الإشكالية فقط ، وهو تصدير الدكتاتورية ، أى المؤثر الخارجى في صنع الظاهرة .

غير أن هذا المؤثر ما كان ليتخذ حجمه الاستثنائى في تاريخنا لولا الشروط الموضوعية الداخلية المتوفرة للاستجابة دون التحدى .

وأول هذه الشروط أن يقظتنا القومية الحديثة أو ما نسميه بعصر النهضة لم يكن ثمرة عطاء حضارى جديد ، كما كان الحال في صدر الإسلام ، بل كان من أحد جوانبه ثمرة لقاء غير متكافئ بين القاهرةين والمقهورين . كان التخلف التكنولوجى والعسكرى حاسماً في صياغة القهر الفكرى ، فلأننا لم نعان مخاض الولادة الحضارية بالمشاركة الفعلية في كشفها وإضافاتها وإبداعاتها العلمية . تبيننا «استهلاك» منجزات

الحضارة التكنولوجية دون مساس بالموروث الذى يتعارض مع مقدمات وسياق ونتائج «إنتاجها» وقد كانت مهمة الغرب الأولى والكبيرة هى تسويد «الاستهلاك» سوقاً ومنهجاً وبنى اجتماعية وضرب محاولات «الإنتاج» مهما كانت بدائية . لم يكن إسقاط محمد على مجرد تصفية حساب مع توسعاته الإمبراطورية ، وإنما كان إسقاطاً لمنهج التحديث بالإنتاج^(٢١) . ولم يكن إسقاط جمال عبد الناصر مجرد تصفية حساب مع المد الوحىوى العربى ، بل كان إسقاطاً لمنهج التحديث بالإنتاج . ولم يكن لدى الغرب فى أى وقت مانعاً يحول دون تحديث الأقطار العربية بالاستهلاك . أى بفتح وكالات الاستيراد لأحدث منجزات التكنولوجيا الغربية من السيارات والطائرات إلى الملابس الداخلية والعمود . لذلك كان الفكر التوفيقى (أو ما يسمى بالزواج الشرعى بين التراث والحداثة) هو أقصى ما كان ممكناً لرواد النهضة العربية الحديثة ، ولكن استمراره أدى بنا إلى أقصى درجات الانفصال بين الفكر والواقع الاجتماعى الوطنى . أدى إلى التوازى اللانهائى بين الاتجاه «نحو» الغرب ، والاتجاه نحو الماضى . وهو توازى «الانسلاخ» عن الأرض والزمن معاً . توازى النفى . حركتان سلبيتان متناقضتان خارج نطاق الجاذبية التاريخية . لذلك كان فكر «الاستهلاك» الحضارى هو السائد من أقصى اليمين الى أقصى اليسار . وهو الفكر القمعى فى خاتمة المطاف ، سواء أكان فكر السلطة أو فكر المعارضة . فكر الثبات من ناحية ، وفكر المثال من الناحية الأخرى . وليس فكر التفاعل الخارج على إرادة الآخرين ، سواء أكانوا المصدرين الأجانب أو أخيلة السلف .

لقد كان من شأن هذه السيادة لفكر الاستهلاك ، أن موروثنا القومى والحضارى لم يتعرض قط لنقد جذرى ، كما فعل الغربيون انفسهم حين أرادوا النهضة . وهم حين يلمعون فى خيالنا المنقف نموذجهم الديموقراطى ، فإنهم بالقطع لا يقصدون تصديره ، بل هم يتعمدون ترسيخ العجز فى عمق أعماقنا لأنهم يعرفون أسرار اللعبة . إنهم يسكنون

بزمام الحكم في بلادنا مباشرة أو بالوكالة . ولا سبيل لدوام هذا الحكم بغير خلق البنى الاجتماعية الملائمة وسلطانها القمعية ، أى بدوام انفصال الحقيقة الاجتماعية عن السلطة الوطنية . لذلك يصبح «الانبهار» بالغرب والاستلاب، والعجز عن تحقيق المثال ، هو وقود عجلة الاستهلاك التكنولوجية . ويتحول الموروث القومى أو الحضارى الى «مقدس» يطلق البخور أمام ثلاثة محاور :

الأول هو الفكر الثيوقراطى ، أى غياب العلمنة ، غيابها السحيق ، لا عن السلطة وحدها ، بل عن المجتمع نفسه . غابت العلمنة رغم وضوحها فى «المثال» ورغم ورودها فى «الماضى» ولكن تحويل الطرفين الى «دوجما» حرهما من «الانبعاث» تقديساً لأكثر تجليات الماضى تخلفاً وتفصيلاً لأزياء قمعية مفصلة فى الخارج حسب قياسنا البنيوى التابع^(٢٧) . ولم يصل بنا الأمر فقط الى صنع دساتير ثيوقراطية وضعتها السلطة هنا وهناك . بل وصل أيضاً لدرجة أن «التقدميين والديموقراطيين» من مفكرينا العرب المعاصرين راحوا يلتمسون التعبير فى أن العلمنة مقولة غربية تتسق مع التاريخ الأوروبى ، ولا علاقة لنا نحن بها^(٢٨) .

ومن المثير للدهشة والتأمل أن مسودة الدستور التى وضعها أحمد عرابى والحزب الوطنى لدولة الثورة فى مصر عام ١٨٨١ قد خلت من أى نص على دين ما للدولة . كذلك كان دستور دولة الوحدة بين مصر وسورية عام ١٩٥٨ خالياً من هذا النص . ولم يقل أحد آنذاك أن هذه العلمنة ضد العربية أو الإسلام ، وما كان أحد يستطيع المزايدة على إسلام الثورة العرابية أو عروبة الوحدة المصرية السورية .

ومن المثير للتأمل كذلك أن السنوات العشرين الأخيرة فى حياة العرب المعاصرين وقد عرفت اتجاهات متزايداً نحو الغرب (العلمانى ، الليبرالى ... الخ) عرفت أيضاً وفى الوقت نفسه الأحداث الطائفية المريعة فى لبنان ومصر على الأقل .

ذلك أن تسريد المحور الشيوعي على السلطة والمجتمع العربيين من شأنه أن يدعم الغرب في مشروعه الاستراتيجي : وهو تجزئة الوطن العربي إلى أقطار يسهل السيطرة عليها . ومن شأنه كذلك أن يدعم الامتداد الصهيوني للمشروع ذاته ، بتبرير قيام الدولة الصهيونية وبقائها .

إن الغرب على مدى التاريخ الحديث ، لم يسمح قط لآية تجربة ليبرالية عربية بالنجاح ، لأنه أصلاً لم يسمح لآية برجوازية عربية أن تنمو وتتطور في استقلال عنه . لذلك كان تحالفه العلني مع المجتمعات البطريركية ، الشيوعية ، المضادة للعلمنة .. ألف باء الديمقراطية ، خاصة في وطن كوطننا تعددت فيه الأصول والينابيع الحضارية والعرقية والدينية . أي أنه أكثر احتياجاً لصمام الأمن الديمقراطي - العلمنة - من مجتمعات قد لا تعرف هذا التعدد .

ولكن ارتباط الوحدة القومية بالإنتاج بالديموقراطية في بلادنا يهدد مباشرة الارتباط البنوي بين الرأسمالية العالمية وأنظمة الدول المستقلة حديثاً . كذلك كان تقييب العلمنة وتصدير الشيوعية من أولى البضائع الاجتماعية - الثقافية ، المستوردة من الغرب ، ولم نشأ أن نفهم أن الثورة المضادة الأولى للإسلام نفسه كانت تكوين «المؤسسة الدينية» من الكهنوت ورجاله الذين أعادوا الوساطة بين الإنسان والله ونصبوا من أنفسهم ظلالاً لله على الأرض فالغوا الشورى وأغلقوا باب الاجتهاد وحرّموا الحوار بين الحضارات ومع ذلك لم تتسائل «نهضتنا» إلى اليوم : لماذا إذن كان الانحطاط والتخلف مئات السنين ، رغم حضور السلف وغياب «شيطان الحداثة» ؟

والمحور الثاني كان الأوتوقراطية ، وهي ظاهرة مرتبطة بالشيوعية ، ولكن على نحو أكثر تعقيداً .. فالأوتوقراطية العربية لها تاريخ تمتد جذوره في الحضارات القديمة ، حين كان الفرعون المصري إلهاً في نفس الوقت . ولكن الجديد هو أن الشرق (الاشتراكي /والغرب الرأسمالي في عصرنا

استقلا التاريخ القديم في دعم الحكم الفردي المطلق الذي يسهل التعامل معه . ورغم أن موقف الغرب يسهل تفسيره كما سنلاحظ ، إلا أنه من الصعب تفسير موقف الشرق إلا في ضوء التكوين الستاليني القديم وفي ضوء عبادة الفرد التي عرفتها الصين إبان زعامة ماوتسي تونغ . وحتى الاتحاد السوفياتي بعد المؤتمر العشرين تبين أن إقصاء خروشوف رائد التحول عن الستالينية كان بسبب تحوله هو الآخر إلى ستالين جديد .

إن هذا التكوين يبرر للذات - في الشرق (الاشتراكي) - فوائد التعامل مع « الرجل القوي » في الدول المنضلة من أجل الاستقلال . ولاشك أن هذا التعامل قد أفاد موضوعياً قضايا الاقتصاد والتنمية . والتسليح . ولكنه أسهم في المقابل في احتدام أزمة الديمقراطية التي أدت غالباً إلى إخفاق الاقتصاد والتنمية والتحرير ، وأحياناً إلى وثوب الثورة المضادة (٧٤) .

أما الغرب ، فلم يدعم الحكم المطلق أو يؤيده فقط ، بل خلقه خلقاً في أكثر الأحيان ، سواء بالعمليات القذرة للمخابرات أو ما نسعيه بالانقلابات العسكرية التي كان له الفضل الأول والأكبر في تصديرها إلى العالم الثالث ، بتبني « جنرال » في القوات المسلحة يملك صلاحيات قمة الهرم والانضباط العسكري . وكانت آسيا وأميركا اللاتينية وأفريقيا مسرحاً رئيسياً لهذه العمليات التي امتدت في مابعد إلى أوروبا نفسها (اليونان - قبرص - تركيا) .

وسواء أكان الجنرال صناعة غربية أو صناعة محلية ، وسواء أكان تقديماً أو رجعيماً ، فإن الغرب يجد في الحكم المطلق للرجل القوي وسيلته لقهر مجتمع كامل إذا كان صاحب اليد الحديدية عميلاً ، ووسيلته للتسلل في ظلام الديكتاتورية إذا كان صاحب هذه اليد وطنياً ، حتى تأتي اللحظة المناسبة لتغييره واستبداله بالهدف المنشود (٧٥) .

إذا كانت العسكرية بنجما الأوحدهى أداة الغرب فى صنع بعض الأنظمة التابعة ، فقد كان الكهنوت بنجمه « الشريف » هو أداة الغرب فى صنع البعض الآخر . وهى الوسيلة الأنسب فى هذه الاقطار لأن « الوراثة » الملكية وهى السلالة الشريفة ، كلاهما ينبثقان عن « الحق الإلهى » فى الحكم ، ولا يحتاجان أو يتعرضان كما يحتاج إليه أو يتعرض له « حق القوة » الذى يلجأ إليه الجنرال أو الكولونيل كتجميد الدستور أو الصلاحيات الاستثنائية أو حل البرلمان وغير ذلك من إجراءات ضرورية لبقائه فى الحكم أية فترة ينجز فيها المهام الموكولة إليه . إن الدولة الدينية بطبيعتها لاتعرف الدستور ولا البرلمان ولا يحتاج حاكمها إلى صلاحيات استثنائية لأنه كفر هو مصدر الشرعية .

وكم من تجارب ليبرالية وأدها الغرب فى المهد ، لىسط نفوذه عبر العسكريةتاريا العربية والكهنوت العربى . فالحكم الأوتوقراطى لىس من صنعه تماماً ، ولكن أغلب عناصره مستوردة أصلاً من الاحتكارات الغربية المتعددة الجنسية . ومن هيمنة النموذج الشرقى فى عبادة الفرد على مخيلة الأنظمة المعادية للإمبريالية ، وأسلوب التعامل السوفياتى مع الرجل القوى .

والمحور الثالث هو الثمرة العادلة لتفاعل الحكم الأوتوقراطى مع النسيج الاجتماعى للثيوقراطية ، وأقصد به شيزوفرينيا الفكر والسلوك . وهى المردود الطبيعى لانعكاسات المسافة بين الحقيقة الاجتماعية والسلطة ، حيث تصبح البراجماتية أداة القهر اللاشعورية لحجب هذه المسافة عن رؤية « الآخر » . فتصبح السلطة ذاتها هى « المثال » للفرد ، لا للطبقة ، أيا ما كان قريبها أو بعدها من « تمثيل » شريحته أو طبقته الاجتماعية .

هنا يصل القمع العربى المستورد من التمزق بين الواقع والمثال حدوده القصوى ، فتصبح السلطة هى الصواب المطلق والحقيقة الاجتماعية هى

الخطأ المطلق. هكذا يتم الطلاق النهائي بين الفكر والسلوك حين تغدو السلطة معيار الحركة الاجتماعية بالصواب والخطأ .. فالانقلاب العربي حين يفشل في الاستيلاء على الحكم يسمى « مؤامرة » ، على الفور ، وحتى إذا كان وطنياً تقدمياً فإن كوادره بعد فترة تعود لنقد نفسها تحت شعار « الظروف الموضوعية لم تكن ناضجة » (٣٦) . أما إذا نجح فهو ثورة . السلطة هي المعيار كذلك إذا انحرفت السلطة (الثورية) في تجسيد شعاراتها على الأرض ولجأت الى قمع القوى التي تطالب بتجسيد هذه الشعارات ، فإن القهر يصبح «مبرراً» لدى هذه القوى نفسها بأنها كانت على يسار أو على يمين السلطة ، فالسلطة هي الثورة . والثورة في السلطة لا تخطيء .

في موازاة تحول البراجماتية إلى منهج لا شعورى للفرد والمجتمع ، لا تعود الحقيقة الاجتماعية ذاتها صفة مطابقة لواقع الحال .. فالبراجماتية لا تهيمن على تيار دون غيره من تيارات الفكر ولا على قوة بعينها بين قوى المجتمع ، إنها بصمة الشيزوفرينيا على طول المسافة بين الحقيقة الاجتماعية والسلطة ، هكذا تتحول القيم والعادات والتقاليد الاجتماعية والعقائد الشائعة ومؤسسات المعارضة إلى سلطة قمعية . ليست الازدواجية مجرد التناقض بين فكر الإنسان العربي وسلوكه ، سواء أكان هذا الإنسان ملحداً أو متديناً وسواء أكان تقدمياً أو سلفياً ، هذه الازدواجية هي المظهر لما هو أعمق ، وهو رسوخ الوهم بالسلطة لدى الفرد والمؤسسة . هكذا أيضاً يتناسل الدكتاتور الكبير على نحو جديد ، بأن يسكن داخل كل فرد شرطى يقمعه ودكتاتور يقمع ممن هم أدنى اجتماعياً أو اقتصادياً أو ثقافياً .

لذلك كانت غلبة الستالينية والمكارثية والفاشية داخل التنظيمات السياسية والمؤسسات الفكرية العربية هي المناخ الاجتماعى السائد على سلطة الدولة وسلطة المعارضة وسلطة الأغلبية الصامتة . ذلك أن تصدير الشرق والغرب للحلم - الاشتراكي أو الليبرالي - كان في واقع الأمر تصديراً

معاكساً للكابوس - الستاليني أو الفاشستي - لأن الشرق والغرب معاً يديران سلفاً اتساع الهوة بين الواقع والمثال . لم تكن في بلادنا في أى وقت «ديموقراطية شعبية» على الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية كما هو الحال في شرق أوروبا . حتى يتبنى بعضنا الحزب الواحد أو التنظيم السياسى الوحيد فيغدو في التطبيق - وبالضرورة - مناقضاً للحقيقة الاجتماعية ، نازى القمع دون تمركز احتكارى لرأس المال . ولم تكن في بلادنا في أى وقت «ملكية دستورية» أو «جمهورية برلمانية» حتى تصبح الليبرالية الغربية حلماً قابلاً للتحقيق ، فتحوّلت على أيدى البعض منا إلى «تحالف طائفى» ضد الفئات الاجتماعية المطحونة أدى إلى حرب أهلية مدمرة (لبنان)^(٢٧) أو إلى «تحالف كمبرادورى» أدى الى الانفتاح الوحشى والاستهلاك المجنون والارهاب المسلح (مصر) .

لم يحدث قط أن كان الشرق أو الغرب عاملاً ديموقراطياً في بلادنا : الأول بحكم تراثه ووضعه الأيديولوجى والاستراتيجى الدولى ، والآخر بحكم مصالحه الاقتصادية وأمنه الاستراتيجى : بل كان «الخارج» عنصراً فاعلاً ضد الديموقراطية العربية بتصدير القمع عبر التمزق بين الواقع والمثال وانسلاخ السلطة العربية (الدولة - الحزب - المؤسسة - العائلة - المدرسة - النادى) عن حقيقتها الاجتماعية .



لذلك كان الخلاص الحقيقى من التخلف العربى هو البداية الحقيقية أيضاً لانبلاج أنوار الديموقراطية ، بداية التقارب بين الحقيقة الاجتماعية المحلية ، والسلطة الوطنية .

الهوامش

- (1) Jean-pierre cot et jean-pierre MOUNIER, pour une sociologie politique, tome 2, seuil, Paris 1974, p. 16-17.
- (٢) عبد القادر حمزة - على هامش الأدب المصري القديم - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٩٦٦ (ص ٩٢) .
- (٣) راجع هذه النقطة تفصيلاً في كتاب د . محمد أحمد خلف الله : القرن ومشكلات هياتنا المعاصرة - مكتبة الانجلو المصرية - القاهرة ١٩٦٧ (ص ٣٦) .
- (4) Emile Brehier, la philosophie du Moyen age, ed. Albin Michel, Paris 1971, p. 159.
- (6) Maurice Ashley, le Grand siecle-l'Europe de 1598 a 1715, ed Fayard, Paris 1973, P.95.
- (7) JOHN. H. RANDALL, The making of the modern Mind, ed. H.M.co-U.S. 1926, p. 337.
- (8) Henri LEFEBVRE, sociologie de marx, ed P. U.F. Paris 1966, P 24.
- (9) Paul HAZARD, la crise de la conscience Européenne- 1680 1715, Paris 1947, p. 297.
- (١٠) يجد القارئ تظليلاً مهماً لهذا التعبير في كتاب د نادر علم الاجتماع البرجوازي الصغير، للمؤلف السوفييتي س . ي . بوبوف . مترجماً عن الروسية إلى العربية - دار دمشق ١٩٧٤ (ص ١٥٢ وما بعدها) .
- (11) R. NIXON, the Real war, U.S. 1980.
- هيدور كتاب الرئيس الأمريكي السابق حول الرد على فريقين أحدهما يقطع بأن الحرب الثالثة لن تقوم ، والآخر يقول بإمكانية قيامها في لحظة جنون : أما المؤلف فيؤكد بالأرقام والاحصائيات أن الحرب الثالثة قامت بالفعل منذ عشر سنوات بأسلوب جديد يتناسب مع العصر النووي، (قبل الانهيار السوفييتي) .
- (١٢) يعتمد الباحث في هذه النقطة على أربع مجلات دورية رئيسة كانت تصدر عن يوغوسلافيا والمجر ويوغسلافيا السالبة ويوغوسلافيا متخصصة في العلوم الإنسانية وتحمل اسم البلد الذي تصدر عن أكاديميته .
- (13) L. TROTSKY, the Russian Revolution, London, ed 1952, Vol 1, p. 457.
- (١٤) يركز اسحق دويتشر في كتابيه عن ستالين، و مروسيا بعد ستالين، على هذا المعنى في سياق التحليل لعنى الانتصار الروسي (وليس السوفييتي ؟) في الحرب العالمية الثانية .
- (15) "Raymond Leduc: La Pensée revolutionnaire et la Fin de la metaphysique" sociologie Revolution, ed Anthropos, Paris, p. 19.

(١٦) تراجع خصوصاً مقدمة هذا الكتاب الهام ، وفي الترجمة العربية لسمير كرم عن دار الطليعة نص
الرد السوفياتي . بيروت ١٩٧٨ .

(١٧) لم توجد المفاوضات والاتفاقيات المبرمة بين الدولة والعمال الى حل راديكالي للمسألة ، وإنما أجاب
التاريخ على المسألة بحزم حين خرجت نقابة «مضامن» من العمل السري والمسجون إلى قمة
السلطة .

(18) Samir, AMIN, Le developpement Laegal-Essai sur les formations sociales
du capitalisme peripheriques, ed Minuit, Paris 1973.

ومترجم الى العربية بقلم برهان غليون تحت عنوان «التطور الامتكاف» - دراسة في التشكيلات
الاجتماعية للرأسمالية المحيطية» - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٤ .

(١٩) يراجع بدقة في هذه النقطة كتاب د . جلال احمد امين «المشرق العربي والغرب» بحث في دور
المؤثرات الخارجية في تطور النظام الاقتصادي العربي والعلاقات الاقتصادية العربية» - الطبعة
الثانية - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت ١٩٨٠ - الفصل الرابع محنة الانفتاح الجديد،
(ص ١٢٧ - ١٥٥)

(٢٠) هنا نقراً باهتمام كتاب د . نديم البيطار «من التجزئة الى الوحدة» مركز دراسات الوحدة العربية -
بيروت - ١٩٧٩ .

(21) Anwar ABDEL-MALEK, Ideologie et Renaissance nationale
L'EGYPTE MODERNE, 2eme edition, Anthropos, Paris 1975, p. 23.

(٢٢) احدث كتابين حول الاسلام في الفرنسية غداة انتصار الثورة الايرانية هما :

A- L'ISLAM AU DEFI, par jacques BERQUE, Gallimard 80.

B- La Fancsuation de l'Islam, par Maxime Rodinson, Maspero, 80.

وإنما إن نتأمل العنوان الاول «الاسلام يواجه التحدي» و «سحر الاسلام» لنذكر سلفاً اتجاه
الكتابين .

(٢٣) د . اسماعيل صبري عبد الله - مداخلة بعنوان «الناصرية : رؤيا حضارية» في ندوة والنصرية
والنظام العالمي الجديد المعقودة بين ٣٠ سبتمبر (الاول) والاول من أكتوبر (تشرين الاول)
١٩٨٠ .

(٢٤) يراجع للكتاب «الثورة المضادة في مصر» دار الطليعة - بيروت ١٩٧٨ .

(25) Victor MARCHETTI and john D. MARKS, The C.I.A and the cult of In-
telligence, ed New- York 1974.

(٢٦) المثال البارز هو انقلاب الرائد السوداني هاشم المظا في يوليو - تموز ١٩٧١ .

(27) Kamal S. SALIBI Crossroads to Civil War- LEANON 1958- 1976, ed Car-
van- Delmar New York 1976, p 47.

الفصل الخامس
الإشكالية القومية
من الثورة المضادة إلى حرب الهوية
١٦٦٧ — ١٩٨٢

الاشكالية القومية

من الثورة المضادة إلى حرب الهوية

١٩٦٧ - ١٩٨٢

(١)

لم تكن تمضي عشر سنوات على هزيمة ١٩٦٧ حتى كان رئيس اكبر دولة عربية - مصر - يمنح الكيان الصهيوني شرعية الوجود . ولم يكن قد مضى ستة أسابيع على ما سمي بالانسحاب الاسرائيلي من سيناء ، تجسيدا لمعنى « السلام » المصري الاسرائيلي الأمريكى ، حتى كان الاجتياح الصهيونى للبنان والمقاومة الفلسطينية يصوغ الوجه الآخر لهذا « السلام » فى الخامس من يونيو - حزيران ١٩٨٢ بعد خمسة عشر عاماً من الخامس من حزيران القديم .

ولم يكن العمل « المصرى » - بدءاً من زيارة القدس المحتلة ومروراً بكامب ديفيد وليس انتهاء بمعاهدة الصلح - عملاً سياسياً محضاً ، بل حدثاً فكرياً جديداً ... فإذا كانت العلاقة بين « الأرض والهوية » هى علاقة تطابق ، فإن الاعتراف بشرعية الكيان الصهيونى على جزء من الأرض

العربية يعنى حكماً أنه ليست هناك هوية عربية بل مجموعة من الهويات القطرية الإقليمية يجمع بينها الجوار الجغرافى والدين و« اللغة » المكتوبة ، كما هو الحال بين بعض دول أميركا اللاتينية أو بعض الدول الإفريقية الناطقة بالفرنسية أو بعضها الآخر الناطق بالانجليزية . أى أنه « تجاور كى » من جهة ، كما أن الإشتراك فى الدين أو فى اللغة هو اشتراك الصدفة من جهة أخرى ، كذلك فلا علاقة عضوية بين الدين واللغة والأرض والإنسان فكل من هذه العناصر يمثل كينونة مستقلة منعزلة خارج سياق التاريخ الاجتماعى للبشر .

وانطلاقاً من هذا « الفكر الجديد » — وهو فكر الهزيمة — انتعشت الدعوات الثقافية فى مختلف أرجاء الوطن العربى إلى إحياء عصور منقرضة من التاريخ الفرعونى أو الفينيقي أو البابلي باسم « الحضارة » . وامتدت هذه الدعوات إلى اللغة بمحاولة بعث المنقرضة منها أو بمحاولة التنظير للهجات العامية باعتبارها « لغات » ، وذلك كله باسم « الأنثروبولوجيا » . ونشطت تجارب التقاط الملامح « الخاصة » من الآثار والحفريات وتقليد رسومها وكتاباتاتها وتوزيع ألحانها ، باسم « الفولكلور »^(١)

ولم يكن ذلك كله خطأ ، لو أن الدراسة كانت فى إطار الحضارة العربية الواحدة والوريثة لكل ما سبقها من حضارات .

ولم يكن ذلك كله خطأ ، لو أن دراسة الأمثال الشعبية فى كل قطر خضعت للتحليل المقارن مع غيرها من الأمثال فى الأقطار الأخرى ، وحينذاك كانت تتأكد وحدة المنبع واختلاف الأشكال فقط .

ولم يكن ذلك كله خطأ ، لو أمكن التعرف على « الجيولوجيا الحضارية » أى علم طبقات الأرض الثقافية ، فما هو راسب من العصر اليونانى فى مصر مثلاً ليس « حضارة مصرية » وما هو راسب من العصر الرومانى فى ليبيا أو لبنان مثلاً ليس حضارة ليبية أو لبنانية ، وما هو راسب من العصر التركى هنا أو هناك ليس حضارة مغربية أو تونسية أو عراقية ... بل إن

انتشار هذه العصور في مختلف طبقات الأرض الحضارية العربية ، يعنى اشتراك أقطار هذه الأرض كلها وإنسانها في آنين وتحت ضغط غزوات واحدة ، لابد أن لها تأثيرها النفسى والثقافى المشترك على « المغزيين » . بدلاً من ذلك راح البعض يقوم ويوهم الآخرين بأن الحضارة الرومانية في بلاده تكسبها « خصوصية » ليست لغيرها ، بل وادعى ملكية هذه الحضارة ، وهى ليست سوى حضارة الغزاة .

لم يكن البحث عن الجذور في ذاته خطأ ، فالقومية العربية أصلاً هى نتاج تفاعلات معقدة بين ثقافات وأصول مختلفة ، تحتم « الديمقراطية » كواحدة من خصائصها الجوهرية ، وبالتالي فالحوار الحري بين هذه الثقافات طبيعى ومشروع . كذلك فإن الأمة العربية من خلال مسيرتها المعقدة منذ الفتح الإسلامى قد ضمت على الأرض أقلليات قومية ودينية ومذهبية ، ومن ثم يتحتم على أية وحدة قومية أن تضع في اعتبارها هذه الحقيقة الموضوعية المستقلة عن الامانى . وأخيراً ، فإن طول عهدنا بالتجزئة قد ترك بصمات إقليمية لاشك فيها ، في بعض العادات والقيم والتقاليد التى انعكست معنوياً في « شخصيات » قطرية يكاد الاعتراف باستقلاليتها النسبية أن يكون شائعاً في الفكر والسلوك العربى المعاصر^(٧) .

لقد كانت هذه الأمور طبيعية إلى حد بعيد في عهود الاحتلال الاجنبى المباشر ، بالرغم من أن التيار القومى كان يجد دائماً الثغرات التى يتسلل منها نضاله لإثبات الوجود . ولكن الخمسينات والستينات شهدت مدأ قومياً من موقع السلطة الناصرية ، وبالتحديد من عدوان السويس ١٩٥٦ إلى وحدة مصر وسورية ١٩٥٨ — ١٩٦١ . ولكن الانفصال الذى كان المقدمة الجوهرية لهزيمة ١٩٦٧ أدى إلى تراجع تدريجى للتيار القومى وصل في السبعينات إلى درجة الانحسار . وفي ظل هذا الانحسار تبلسورت « المحاولات » المذكورة سابقاً والمرتبدة ثياب العلم ، جنباً إلى جنب مع « الفكر الجديد » لعصر الانفتاح في مصر ، في صياغة الحقائق الفكرية —

السياسية ، التالية :

(1) — بتحريض « علمي » مستمر ، وأساساً أنثروبولوجي ، تكونت تيارات فكرية سياسية تنادى علناً بالهويات العرقية أو الطائفية باعتبارها هويات « قومية » لا مجرد تنويعات ثقافية .

(ب) — هذا التيار الذي يرفض القومية العربية متبنياً أضيق حلقات الانتماء العرقي (الوهمي غالباً) هو نفسه الذي تبني الانتماء إلى الاممية الدينية . وهنا كان اللقاء الطبيعي مع التيارات الدينية المتطرفة التي ازدهرت في العقد الأخير من هذا القرن ازدهاراً استثنائياً ، وعلى الصعيد العربي من المحيط إلى الخليج ، فلم يعد « الإخوان المسلمون » وحدهم في مصر أساساً ، بل أضحت هناك « جماعات » أكثر تطرفاً من الإخوان في مصر وسورية وتونس والجزائر والعراق والمغرب . برز هذا التحالف وأحياناً التوحد بين العرقية الضيقة والاممية الدينية في إنكار القومية العربية^(٧) .

(جـ) — كان التحالف الدولي بين هذه التيارات وه الغرب ، حاسماً وشاملاً على كافة الأصعدة : ثقافياً بانشغال مراكز البحث العلمي الغربية والجامعات الغربية بدعم وتوجيه وتمويل الأبحاث والباحثين في الأقليات العرقية ، وأيضاً في الاسلام والمسيحية ولكن على صعيد مذهبي .

بيد الدعم والتوجيه من إصدار المجلات « المتخصصة » واختلاق حروف اللغات أو لهجات منقرضة إلى الإذاعات والمنح الدراسية واختيار موضوعات الأطروحات الجامعية . أي إعداد الكادر الفني للمستقبل ، الكادر الجامعي والإعلامي والسياسي . أما الصعيدان الاقتصادي والاستراتيجي فلهما النصيب الأوفر في هذا التحالف ، سواء بتبعية هذه التيارات المطلقة للاحتكارات الغربية أو بالتسلح العسكري أو بالترويج للنموذج السياسي الغربي عبر كونها رأس جسر للحضارة الغربية في « العالم العربي » كما يسمون وطننا ، وعبر ما يسمى بالملتزمات الإسلامية أو مجلس الكتائس العلى .

(د) يصبح التحالف مع الفكر الصهيوني ، وبطريق مباشر أو غير مباشر مع الكيان الصهيوني ، أكثر من طبيعي ويصبح القبول بمبدأ الاعتراف بشرعية الكيان الصهيوني ممكناً لدى « الدول » العربية الأكثر انتساباً عرقياً إلى العروبة ورسول الإسلام .
كان ذلك فكر الهزيمة ونتائجه . ولكن الفكر القومي المحاصر بأجواء الهزيمة ونتائجها ، هو الآخر تعرض في « الممارسة السياسية » لهزات عنيفة تجسدت في الوقائع الفكرية - السياسية التالية :

١ - ابقاء الحالة القطرية والحرص عليها بالرغم من وصول الاشكالية التاريخية (تعميم عصر الانفتاح وهو نفسه عصر النفط ، ثم حرب الخليج الاولى وتواصل الحرب اللبنانية وتطبيع العلاقات بين مصر واسرائيل) إلى أزمة الاختيار الحاسم بين الوحدة القومية والعودة إلى جاهلية ما قبل الإسلام^(٤) . فالحقيقة السوسيولوجية - السياسية الجديدة والمطروحة منذ هزيمة ١٩٦٧ هي أن القطرية وأيديولوجيتها الاقليمية قد انتهت موضوعياً كمرحلة تاريخية ... تماماً كسقوط النظام الناصري موضوعياً عام ١٩٦٧ ويقائه ذاتياً في شخص القيادة التاريخية لجمال عبد الناصر ، فما أن رحل حتى كانت الثورة المضادة في الحكم دون الحاجة إلى انقلاب عنيف . هكذا الامر أيضاً على صعيد الأمة العربية ، فقد انتهت القطرية موضوعياً لأن الحاجة التاريخية إليها غداة الاستقلال السياسي الشكلي في أواخر الأربعينات وبداية الخمسينات قد انتفت بتطور الامبريالية إلى مرحلة الاستعمار الجديد ، وتطور القوى الاجتماعية الداخلية إلى مرحلة نشدان الاستقلال الاقتصادي والقطع الجذري مع الاستعمار^(٥) . إن هذا التطور الراديكالي في العاملين الخارجى والداخلى جعل التناقض بين الاستعمار والوحدة العربية يبلغ حده الأقصى الذى لا حل له الا بالاختيار بين الوحدة القومية والكيانات العرقية - الطائفية ، التى لا تشكل فحسب حدوداً آمنة للكيان الصهيوني واعترافاً طبيعياً به ، بل وتشكل تكوينات سوسيو -

سياسية تيسر التعامل معها كمواقع استراتيجية للقرب و زمن الاحتكاكات الكبرى المتعددة الجنسية وزمن الصراع الكبير بين الاشتراكية والرأسمالية على الصعيد العالمى^(٦) . إن الحالة القطرية أصبحت ملغاة عملياً من الجانبين - الأجنبى والمحلى - بقوة التاريخ نفسه ، فالطلوب من الأجنبى هو مجموعة قواعد « لا عسكرية فحسب » تخطط مواقعها الاستراتيجية الغربية ، ولا تفيد معها الدولة - الفطر فى تكييفها لأغراض هذه الاستراتيجية القريبة والبعيدة . كذلك فإن القوى الشعبية المتنامية داخل « الأقطار » أضحت عملياً خارج السياق القطرى^(٧) . عملياً أقول وليس أيديولوجياً . ولكنها ترزح تحت غناء الاقتصاد القطرى المرتبط بنيوياً ، شاء أو لم يشأ - بالنزف الأجنبى .

من هنا كان إبقاء الحالة القطرية من جانب الأنظمة ذات الشعارات القومية يدفع إلى فقدان المصادقية لدى الجماهير العريضة فى الفكر القومى نفسه فضلاً عن اليأس من إمكانية الوحدة العربية ، واعتبارها « حلماً » فى أحسن الأحوال^(٨) .

٢ - إن إبقاء الحالة الوسيطة فى الاقتصاد والسياسة لدى الأنظمة والمنظمات العربية ذات الشعارات القومية قد أسهم سلبياً فى دعم التيارات العرقية - الطائفية ... فبعد أن كان القرار ٢٤٢ لمجلس الأمن ومشروع روجرز من المشاريع والقرارات المرفوضة قومياً ، وبعد أن كانت الحرب العظيمة المنسية حرب الاستنزاف هى البديل المقبول ، أصبح قرار ٢٣٨ الذى يجمع فى بنوده كل ما كان مرفوضاً هو « أمنية الامانى » لدى الدول « المتطرفة » ، كما أصبح مشروع فاس الاول (١٩٨١) هو « أمنية الامانى » لدى الدول « المعتدلة » . وأصبح مقتل السادات كافياً لدى الغالبية العظمى من الدول العربية لتعريب كالمب ديفيد أو مايسمى « بعودة مصر إلى الصف العربى » .

كانت الوسيطة السياسية بين التحرير والتحرك هى السبب لإهدار

المفهوم القومي للأرض والهوية ، ومن ثم للحرب والسلام . وكان البديل جاهزاً وهو « إمكانية التعايش مع إسرائيل » أى « إمكانية التنازل عن الهوية القومية » .

وكانت الوسطية في الاقتصاد هي الأصل ، إذ عنت دائماً التوفيق - أو التلقيق - بين الاقتصاد الرأسمالى التابع للغرب والتخطيط المركزى للتنمية الشاملة الذى يسمى لدى البعض زوراً بالتحول إلى الاشتراكية . والحقيقة الاجتماعية الاقتصادية المترتبة على هذا التلقيق هي تعاظم نمو « الطبقة الجديدة » من سماسرة الاستيراد والتصدير ، أى أبشع ألوان الرأسمالية الطفيلية التى تطحن كل الشرائح المنتجة في المجتمع . تلك الطبقة المستفيدة من الحكم أو الحاكمة فعلاً ، تلتقى تماماً مع الممارسة السياسية « الوسطية » رغم أنها القوى الاجتماعية المرشحة لإسقاط السلطة الوسيطة ذاتها . وهى أخيراً القوى الاجتماعية الأكثر ارتباطاً بالدوائر الأجنبية والعربية المضادة للعرب ، والأكثر التزاماً بالحيولة دون « وحدة عربية » تجهز عليها^(٩) .

٣ - ترافق مع إبقاء الحالتين القطرية والوسيطية ، الإبقاء على « العنف » في مواجهة المعارضة الأكثر رجعية والأكثر تقدمية على السواء . ويقدر ما كان العنف هو الحل السهل ، فإنه جوهرياً كان الحل المستحيل .. لأن التناقض أصلاً هو بين القطرية والوحدة ، بين الإقليمية والقومية ، ثم هو بين الوسطية السياسية والتلقيق الاقتصادى من ناحية . وتعاظم المشهد الاجتماعى للكادحين من ناحية أخرى . كان حل التناقضات والمفارقات بالقمع ولا يزال ، علامة تاريخية حاسمة على عجز هذه الأنظمة عن البقاء ، الا لفترة محدودة وبشرط اللقاء العارى من ورقة التوت مع الرجعية العربية والكيان الصهيونى والغرب .

ولكن القمع تحت رايات قومية زاعقة أحياناً ، أصاف إلى عدم المصادقية والإحباط واليأس لدى الجماهير الواسعة ، ضياعاً سياسياً

وتنظيمياً فادح الثمن (مصر ولبنان مثلاً ساطعان) . وباستثناء النموذج الفلسطيني الباهر في الأراضي المحتلة ، فإن هذا الضياع العربي العام قد أثمر الشلل الجماهيري العربي عن الفعل القومي الموحد القادر على إنقاذ أمة من الانقراض . كما أثمر العكس أيضاً : جملة الأفعال وردود الأفعال العرقية والطائفية التي قدمت لنا نماذج وعينات واقعية للانقراض الجديد ، وهو التشرذم الجاهل لدرجة اللا وجود الحضاري والعدمية القومية .. الأمر الذي أدى بالكيان الصهيوني أن يطرق أبواب بيروت في يونيو ١٩٨٢ .

(٧)

قد يتراءى للبعض أن ثمة «موجة إسلامية» طارئة على أثر إسقاط الشاه في إيران تحت شعار «الإسلام» عام ١٩٧٩ .

وقد يتراءى للبعض الآخر أن ثمة «موجة دينية» طارئة . على اثر اندلاع الحرب اللبنانية ونجاحها في تقسيم البلاد تحت شعارات «طائفية» منذ عام ١٩٧٥ .

وقد يتراءى للبعض الآخر أن هذه الموجة قد ظهرت مع هزيمة ١٩٦٧ كرد فعل لمجموعة الأفكار والممارسات التي قادت إليها .

ولاشك أن هذه المحطات التاريخية كلها صحيحة ، ولكن ارتباطها بتعبير «طاريء» أو «رد فعل» ليس صحيحاً . فالإسلام لدى الجماهير العربية والمفكرين العرب على السواء ، ليس «موجة» تذهب وتجيء ، بل هو تيارات شعبية وسلطوية ، أيديولوجيات وعادات وقيم وتقاليد راسخة في الضمير أوبينود الدساتير منذ الفتوحات العربية الأولى .

غير أنه بعد اللقاء التاريخي مع الغرب - من الحروب الصليبية إلى الاستعمار الحديث - وبعد عصور طويلة من التخلف والانحطاط والجمود ، ظهر «الاجتهاد» في التوفيق بين التراث الإسلامي والحضارة «الغربية» عند رواد فجر النهضة من العرب . وإسأساً فاعة الطهطاوى ، وخير الدين التونسي ، إلى جمال الدين الأفغانى ، وعبد الرحمن الكواكبي ، ورشيد

رضا ، ومحمد عبده . كان «الإسلام والعصر» هو السؤال المطروح أمام هؤلاء الرواد بغية الرد على الحضارة القاهرة للوطن أو الأوطان المتخلفة . وأياً كانت التحفظات والملابسات التي صاحبت فكرة «الجامعة الإسلامية» حينذاك ، فقد كانت «الولايات» ، في ظل الإمبراطورية العثمانية هي الأوطان ، لذلك ، مثلاً ، كانت «مصر» هي الوطن في كتابات الطهطاوي ، رغم معاصرته لفتوحات محمد علي وإبراهيم باشا شرقاً . ولذلك أيضاً كان السؤال حول «الإسلام والعصر» في بداية القرن التاسع عشر مرادفاً للسؤال : كيف ينهض الشرق المسلم في مواجهة الغرب المتقدم . كانت هناك المسألة الشرقية - لا المسألة القومية - وكانت المتقدم ؟ لمواجهة لا الانضواء . وحين اقبلت بعد أكثر من نصف قرن فكرة «الجامعة الإسلامية» لم تكن بمواجهة الفكرة القومية ، وإنما وأياً كانت التوازنات الدولية والمناورات الإقليمية على تناقضاتها ، كانت بمواجهة الاستعمار الغربي .

من هنا يعود الفضل إلى رواد النهضة من المسيحيين العرب المشاركة في مقاومة الهيمنة العثمانية بالدعوة إلى القومية العربية الحديثة ، التي أبرزت البعد العربي في المسألة الشرقية ، بحيث أصبح النضال ضد الهيمنة شاملاً بغض النظر عن الهوية الدينية للمهيمين ، اسلاماً عثمانياً أو صليبيّاً أوروبياً^(١٠) ولعل الكواكبي الذي لم يرفض مبدأ الخلافة وأن نادى بحصرها في العرب قد أحس عميقاً بمعنى السؤال الجديد قبل أن يتخذ شكله النهائي في المؤتمر العربي الأول ومختلف كتابات اليقظة العربية المعاصرة .

هذا السؤال حول «العروبة والإسلام» لم يعن قط منذ مولده في السنوات المائة الماضية أي تناقض بين القومية العربية والإسلام ، لأنه لم يطرح مطلقاً في هذا الإطار .

ومن الواجب أن نعرض للموضوع على النحو التالي :

١ - ليست هناك في كتابات المسيحيين العرب الداعين إلى القومية العربية

على مدى قرن أي نص يفتعل تناقضاً بين العربية والإسلام . من المعلم بطرس البستاني في لبنان إلى مكرم عبيد في مصر إلى ميشيل عفلق في سوريا ، لن نعثر على هذا النص ، بل من اليسير أن نكتشف نقيضه تماماً ، وهو اعتبار الإسلام حضارة عربية للمسلم والمسيحي العربي على السواء .

٢ - ليست هناك في كتابات الماركسيين العرب طيلة ستين عاماً أي نص أو موقف يجسد هذا التناقض المزعم ، في هذه الكتابات نصوص حول القومية ومواقف من الدين نختلف أو نتفق حولها ، مع ضرورة وضعها في سياقها التاريخي ورصد تطورها ، ولكننا لن نجد نصاً أو موقفاً يقول بالتناقض بين العربية والإسلام .

انصافاً للتاريخ إذن ، فإن أول من قال بالتناقض بين القومية العربية والإسلام هم «الآخوان المسلمون» سواء في المقدمات النظرية لرشيد رضا أو في القول الفصل لحسن البنا تحت عنوان «لا القومي ولا العناني بل الأخوة الإسلامية» حيث كتب حرفياً: «...فالقومية مبدأ خطير لا ينتج إلا الشرور والآثام والحروب والتخاصم والتنافس والتزاحم» .. منذ ذلك الوقت (الثلاثينات من هذا القرن) تبلور السؤال الجديد : الإسلام أم القومية ؟ وهو - على الصعيد الفكري المجرد - سؤال مفتعل لا يعكس تطوراً طبيعياً للسؤالين السابقين عن مواجهة الإسلام للتخلف ، أو مواجهة القومية للاستعمار . وهو على الصعيد السياسي والاجتماعي السؤال الوحيد الذي لا يواجه التخلف أو الاستعمار ، ويزرع الفجوة بين المسلمين خارج العروبة والعرب ، وبين العرب وبعضهم البعض .

لذلك كان البروز الواضح للتيارات الدينية بعد هزيمة ١٩٦٧ والحرب اللبنانية ١٩٧٥ و«الثورة الإيرانية» ١٩٧٩ في الفكر العربي الحديث ، ليس «عودة» إلى الإسلام الذي لم يحدث أن ذهب قط ، بل استطراداً لسؤال الآخوان المسلمين وحده ، القومية أم الإسلام ؟

وبينما كان المأمول دائماً هو تطوير سؤال النهضة الأولى «الإسلام والعصر» حيث ان التخلف بعد قرنين من دولة محمد علي لازال جاثماً .

وبالتالى فالصيغة التوفيقية للتراث والحضارة الحديثة تحتاج إلى إعادة نظر . وكذلك بينما كان المأمول هو تطوير سؤال النهضة الثانية والعروبة والاستعمار، لأن المشروع الغربى لا يزال مهيمناً على أراضينا واقتصادنا وثقافتنا .. فإننا نفاجاً منذ البداية بأن السؤال الذى فرض نفسه على السنوات العشر الأخيرة موضوعاً للحوار هو القومية العربية والإسلام ، وكان هناك مشكلة حقيقية او تناقضاً أصيلاً يحتاج إلى حل . أى ان الهزيمة فى واقع الامر طرحت سؤالاً زائفاً لمحاولة تاصيله فى أرض تغل بأسئلة حقيقية وأصيلية وخطرة وعاجلة . بل ان مناخ الهزيمة باعد بيننا وبين البحث عن الاصل السوسيولوجى - الثقافى للسؤال بعد ٦٧ و٧٥ و ١٩٧٩ أى لماذا يتجدد هذا السؤال بالذات بعد هزيمة مدوية وحرب اهلية فى أرضنا وانتصار ثورة شعبية فى بلاد غيرنا ؟

ومن المدهش ان الغالبية العظمى بين الباحثين العرب اجابت فى أوراها بلا تردد بأنه ليس من تناقض بين العروبة والإسلام ، مهما اختلفت زوايا الرؤية للعلاقة بينهما^(١) .

رغم ذلك نقول ان الهزيمتين التاريخيتين «١٩٦٧-١٩٧٥» هما العامل الحاسم فى موجة التراجع - لا المراجعة - التى ألمت بالوطن العربى على مختلف المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية منذ خمسة عشر عاماً إلى الآن . وهى فترة تشبه شبيهاً كثيراً المرحلة التاريخية الواقعة بين الثورة الفلسطينية عام ١٩٣٦ إلى الهزيمة العربية فى فلسطين عام ١٩٤٨ فهى البيئة الرئيسية التى أثمرت السؤال الدينى على نهج الاخوان المسلمين .

لقد قالت هزيمة ١٩٦٧ ان مرحلة من التفكير القومى العربى قد انتهت ، لأنها لم تحل جذرياً الإشكالية الحضارية المتعلقة بالمسألة القومية ومواجهة الاستعمار . وليس من ريب فى ان انفصال مصر وسوريا عام ١٩٦١ كان المقدمة الرئيسية لهزيمة عام ١٩٦٧ لا لان الانفصال يعد ذاته جريمة رجعية استعمارية فحسب بل لأن جوهره ظل قائماً ، وهو غياب

الصيغة الديمقراطية - بالمعنى الشامل للديمقراطية - عن الفكر القومي العربي

كانت القومية العربية في الفكر الناصري والبعثي قد تقدمت مع بداية الخمسينات كحل جديد لثنائية فكر النهضة الذي استمر اقرباً ونصفاً يراوح مكانه بين التراث والعصر . بدت القومية العربية حينئذ كتركيب يواجه الاستعمار ، ولكن من موقع الطبقات والشرائح والفئات الوسطى من الرأسماليات العربية المرتبطة حكماً بالاحتكارات الاجنبية وانماط شبه القطاعية والقبلية والعشائرية فظل التركيب الجديد للقومية العربية خالياً من المحتوى الديمقراطي اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً . وبدت القومية العربية كما لو كانت ثوباً ايديولوجياً سياسياً لانظمة الحكم «الوسطية» وبالهزيمة كانت هذه الانظمة قد سقطت موضوعياً وتاريخياً . ولكن الجماهير وبعض التيارات الفكرية العربية وقعت في الالتباس . ظنت ان القومية هي التي سقطت وما رفعته عالياً من رايات الاشتراكية .

لم يحدث ان وقعت مراجعة عميقة للفكر القومي الذي ساد في تلك المرحلة ، وان خلوه من التاصيل الديمقراطي كان من عوامل هزيمته ، لم يحدث ان روجعت «اشتراكية» هذا الفكر مراجعة جادة مسؤولة تكشف زيف الشعار وبعده عن الحقيقة^(١٢) . كان هذا اليأس الجماهيري الكاسح الذي استبد ببعض المفكرين العرب فانزلقوا إلى ترديد هوا إسلاماء بتنويعات مختلفة على اللحن الرئيسي لمعزوفة الاخوان المسلمين قبل ربع قرن .

إن ما نواجهه منذ الهزيمة في ١٩٦٧ ليس هو التمزق الاسلامي ، بل هو التفتت العربي ، وبدلاً من بحث التيارات الشوفينية في مختلف الاقطار العربية ، وبالتالي طرح السؤال القومي في ضوء المتغيرات الجديدة ، نفاجأ بمن يعيد طرح سؤال موجة رد الفعل، وليس سؤال الفعل القادر على مواجهة الهزائم وأمين ؟

في لبنان ، حيث قالت لنا الحرب الاهلية طيلة تسع سنوات بافصح

بيان دموى أن المنظور الطائفي لبناء الأوطان هو مقدمة دمارها ، وحيث قالت لنا هذه الحرب القذرة ان الفكر القومي العربي السائد قبلها لم يستقطب الخصوم في جانب والحلفاء في جانب آخر من منظور اجتماعي طبقي .

لا أحد ينكر الجذور الاجتماعية العميقة للمأساة اللبنانية ، ولا أحد ينكر ضراوة المخططات الامبريالية الصهيونية في بلقنة المنطقة ، ولكن لا أحد ينكر كذلك أن مرحلة الفكر القومي العربي السابقة برواسيها الراهنة قد اخفقت في حل معضلتين : الاولى ، هي مواطنة الاقليات الدينية - والثانية هي دور الدولة الدينية - اسرائيل - في محاصرة الوجود القومي بكافة عناصره القطرية ، فلسطينية كانت ام لبنانية او غيرها^(١٢) باشتباك العلاقة بين المعضلتين ما كان لبنان يصبح «فيدرالية طوائف» ولا كان الوجود الفلسطيني المؤقت يصبح عبئاً بل ضرورة .

ان تاصيلاً عميقاً لاشتراكية الفكر القومي من ناحية ، ولديمقراطية من ناحية اخرى ، لم يحدث قط من جانب الطبقات والتحالفات الطبقية التي رفعت راية الفكر القومي منذ بداية الخمسينات . لذلك أخفق التركيب النظري الذي استهدفت به القومية العربية أن تحل الاشكالية التوفيقية على السؤالين السابقين : قضية التخلف وقضية الاستقلال .

ولأن الواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي لبنية الانظمة العربية بدأ في الانحدار السريع مع بداية السبعينات ، فقد اثمر اليأس ورد الفعل هذا التراجع من جانب بعض الكتاب التقدميين العرب نحو عصور ما قبل «النهضة» بالقول ان التراث وحده كاف للانتقاذ والخلاص ، وكأنهم أرادوا الإقرار بازديادية «التوفيق» واتبعوا الحل الجذري باقصاء أحد طرفي المعادلة ، وهو «العصر»

وسوف نلاحظ أن للذين وقعوا في هذا «الفخ» الايديولوجي ، هم بعض المتمركسين في عصر ، وبغير المسلمين أساساً في لبنان ، اما أصحاب الفكر

الدينى او القومى فقد ثبتوا فى مواقفهم ، والبعض منهم شق طريق التطور .
هكذا تقول لنا أهم ابحاث وكتابات فهمى هويدى ومحمد عابد الجابرى
وحسن حنفى ومنح الصلح ومحمد أحمد خلف الله وحسن صعب وكمال ابو
المجد^(١٤) الذين رفضوا بوضوح ، اى تناقض بين القومية والدين ،
واتفقوا بحسم حول مسالتى الديمقراطية والعدل الاجتماعى . اما محمد
عمارة ومنير شفيق وطارق البشرى ممن عرفوا قديماً بالفكر التقدمى بل
والماركسية على وجه التحديد ، فهم الذين قالوا فى ابحاثهم بالإسلام ديناً
ودولة . ودافع اثنان منهم «عمارة والبشرى» عن افكار الشيخ حسن البنا ،
وهو دافع ينسجم مع «تطورهم» الجديد^(١٥) .

يقع ذلك فى وقت تفاعلت فيه بعض اجنحة التيار القومى مع الفكر
الاشتراكى العلمى ، والعكس ايضاً إذ انفتح هذا الفكر على جوانب
جوهريّة من التيار القومى خاصة فى معارك ساخنة ، واحياناً دموية ،
كالتجربة الناصرية والحرب اللبنانية ، حيث تم التفاعل فى المثلث بصورة
طبيعية ومن خلال الكفاح المشترك ومن ثم جاء التفاعل الفكرى الخلاق
ناصباً بأصالة الأرض والشعب .

فى هذا الوقت تماماً حيث يتوقع الفكر العربى والنضال السياسى
العربى مرحلة جديدة من النضج الثورى ، هبت رياح «الثورة الإيرانية»
ليتلقيها البعض ، كبراعة ذمة للخروج من المعركة الحقيقية الصعبة ،
وكتعويض عن الخيبة ورد فعل على اليأس ، وهنا بالضبط كان موقف بعض
الكتاب اللبنانيين من غير المسلمين ملكياً أكثر من الملك : فراحوا المدة عامين
يروجون لایدولوجية الدولة الدينية ، واخيراً اضطروا لما أسموه بالنقد
الذاتى لمجرد ان هذا كان موقفاً مبدئياً .

اما تعميم «الثورة الإيرانية» وفكرها وكأنها قامت بالنيابة عن الثورة
العربية فإنه تنكر فلاح الثمن للتقاليد العربية الأصيلة لى رفض المؤسسة
الدينية (الخليفة ، السلطنة ، الامامية ، الملكية ، الامارة ... الخ) ورفض

الحق الإلهي المزعوم في السلطة ، وما يستتبعه من عصمة الحاكم باسم الدين من الخطأ ، وما يستتبع ذلك من توريث للسلطة ، أي نزع رداء «الاولوقراطية» من هيكل الحكم .

وذلك كله في إطار «التعميم» وهو التعميم الذي يفاير كلياً موقف الغرب من الدين ، حيث لعبت الكنيسة في العصور الوسطى دور «المؤسسة» الاقتصادية الاجتماعية السياسية الايديولوجية الطليقة عضوياً للقطاع والملك والنبل ، فكانت مواجهتها من جانب الثورات القومية البارعة حتمية انتهت بفصل الدين عن الدولة لا «استقلاله» عن شبهاتها .

في مجال «التخصيص» تصبح القضية اخطر . فالدين يصبح «الاسلام» تحديداً والقومية تصبح «العربية» تحديداً وإذا كانت العلاقة بين الدين والقومية قد انفصلت عراها في الغرب ، لاسباب خاصة بالسياق التاريخي لهذا الغرب ، فإن العلاقة بين الإسلام والمسيحية الشرقية من جهة والقومية العربية من جهة أخرى ، لها سياقها التاريخي المختلف نوعياً لذلك تفيدنا الخبرة الغربية في باب المقارنة فقط ، ولا تعيننا مطلقاً في باب القياس^(١٦) .

كان هناك «عرب» قبل الإسلام ، يؤمنون بالمسيحية والوثنية ايماناً معرفياً قاطعاً . وكانت هناك هجرات عربية متصلة من شبه الجزيرة إلى المشرق والمغرب ، تؤمن باديانها المختلفة ايماناً وثوقياً جازماً . والثابت في الوقت نفسه ان عرب ما قبل الإسلام - في بيئتهم الاولى او في البيئات التي هاجروا إليها - لم يشككوا «أمة» قبل ظهور الرسالة الإسلامية التي شكلت في واقع الامر «العنصر الحاسم» في تكوين الأمة العربية من ناحية ، وفي توحيدها ضمن «دولة قومية» من ناحية أخرى . وهو العنصر القائم بدوره إلى اليوم سلباً وإيجاباً . وهو الدور الذي نفسح الى جواره مكاناً رحباً لعناصر أخرى في طبيعتها المسيحية الشرقية^(١٧)

الدين هنا ، في الخصوصية العربية ، لا يتناقض مع القومية لأنه جزء لا يتجزأ منها . وعندما كان يقع التخلي عن هذا الجزء الرئيسي للعاسم ،

كانت الأمة العربية تتحدر إلى مهاوى التخلف والفقر والتجزئة والطفيان والهزيمة .

القومية العربية بهذا المعنى من اسبق القوميات في التاريخ الانساني إلى التشكل دون الحاجة إلى «عصر صناعي» و «اسواق» وغير ذلك من عناصر موازية اسهمت في تشكيل القوميات الغربية .

يصوغ هذا التصور من هذه الزاوية مفارقة جذرية مع التيارات التالية :

١ - التيار الإسلامي الاممي الذي لا يعترف اصلاً بالقوميات
ب - التيار المستقرب يميناً أو يساراً ، والذي يطبق في ادبياته التعريفات الغربية لنشأة القوميات باعتبارها قابلة للتعميم ، وكان تاريخنا مجرد صدى لتاريخ الغرب .

ج - التيار القومي العنصرى القائل بان الأمة العربية وجدت منذ فجر التاريخ .

د - التيار « القومي العلماني » الذي يستلهم فكره اساساً من تجربة الوحدة الايطالية وتجربة الوحدة الالمانية .

يفسر هذا التصور أيضاً نشأة هذه التيارات وتطورها تفسيراً اجتماعياً وحضارياً ، اذ هي صاحبت الهيمنة الأجنبية على مقدرات العرب من ناحية وبرزت في صفوف القوى الاجتماعية غير المؤهلة بحكم مواقعها وتكوينها من تصحيح المسيرة القومية للعرب من ناحية أخرى . ونفسر بهذه التيارات لماذا تخلف الفكر القومي العربي عن طموحات الجماهير العربية .

غير أنه لا ينبغي التوقف عند حدود التفسير لهذه التيارات بل لابد من صياغة مؤشرات البديل على النحو التالي :

١ - للأمة العربية خصوصية ليست عرقية ، وإنما العكس هو الصحيح . انها تكونت من شعوب وقبائل وثقافات وحضارات متنوعة .

وبالتالى فإن هذه الأصول المتباينة هي جذور « الشجرة الواحدة » الوريثة الشرعية لكل ما سبقها من بذور متناثرة .

٢ — هذه الشجرة ، كان الاسلام والمسيحية الشرقية عصارة الحياة فى اغصانها وأوراقها وأزهارها ، وسبب وجودها كأمة . ولكنه اسلام بلا مذاهب من ناحية ، ومسيحية عربية من ناحية ثانية^(١٨) .

٣ — هذا الاسلام وتلك المسيحية — الفكر والحضارة — يكرسان الخصوصية القومية العربية بأن ثمة دوراً استثنائياً للايديولوجية فى بناء امتنا ، سواء فى مرحلة النشأة أو فى مرحلة الازدهار أو فى مرحلة التدهور هذا بشكل عام .

٤ — وبشكل خاص ، فإن هذه الايديولوجية محكوم عليها فى حالة البناء أن تتضمن عناصر أساسية هي الدعوة إلى المساواة والدعوة إلى الحرية .

لقد كانت ايديولوجية النشأة الأولى للثورة المسيحية وثورة الاسلام^(١٩) ، هي العدل والشورى والحوار المطلق من كل قيد على الحضارات الدينية الأخرى . لذلك كانت القوى الاجتماعية الكادحة والمقهورة هي « عصب » الثورة . كما كانت الأضافة المسيحية والاسلامية إلى الحضارة الانسانية فى زمن الأخذ بالعقلانية وحرية الفكر .

وبالعكس ، تم اغلاق باب الاجتهاد واللجوء إلى القمع حين تم تقنين الامتيازات وتوريثها ، وتخلت الحضارة العربية الاسلامية عن أمجادها مع بداية القهر والاضطهاد الذى نال من حيوية المسيحية الشرقية وأرغمها على الجمود .

والأخطر أن ذلك كله تم فى وقت واحد مع انهيار الدولة العربية الاسلامية منذ سقوط الاندلس إلى سقوط فلسطين . ايا كان العنصر الخارجى : الهيمنة العثمانية ، الحملات الصليبية ، الاستعمار الغربى الحديث ، المشروع الصهيونى ، الاستعمار الجديد . فقد تأزر التآكل

التدريجي لأسس الدولة الواحدة مع الغزو الخارجى في قيام وترسيخ
الوضع الشاذ : أمة واحدة ودول أو دويلات متعددة

هنا تصبح « الوحدة » في ذاتها أيديولوجية قومية ثابتة ، لا مجرد
مشروع سياسى كما هو الحال في تمزقات قومية عديدة في الشرق والغرب
(كوريا والمانيا مثلاًن بأرزان)

إن القومية في الاصل والنتيجة « هوية » وليست فكراً أو أيديولوجية ،
ولكن طول عهد التجزئة العربية — وهى خصوصية بالغة الاستثناء —
يرتفع بفكرة الدولة القومية إلى المستوى الأيديولوجى .

ولكن لا علاقة لهذا الفكر « القومى » بمختلف التنوعات المقترنة بهذا
المصطلح في ادبيات الشرق والغرب . إنه بالقطع ، مثلاً ، ليس فكر
البرجوازية القومية ، لأن هذه البرجوازية لم توجد قط . بل على النقيض من
ذلك تماماً ، هو فكر الطبقات والفئات والشرائح الشعبية المؤهلة بحكم
التاريخ والحاضر والمستقبل لاقامة الدولة القومية الواحدة ، فهى صاحبة
المصلحة في هذا الشكل السياسى ، الاقتصادى ، والاجتماعى .

٥ — ولابد من أن نربط ربطاً دينامياً محكماً بين هذا المفهوم الراديكالى
للوحدة القومية ومضمونها « ، لأن الشكل الوجدوى في حالتنا وفى ظل
المقومات السابق ذكرها يصبح هو نفسه مضمون دولة الوحدة .

(٣)

ومن هنا ، كان الارتباط عضوياً بين الفكر القومى وكل من الفكر
الاشتراكى والفكر الديموقراطى ، فلا سبيل لفصل أى من العناصر الثلاثة
من جهة ، كما لا سبيل إلى نزع هذه العناصر من الاطار الإنسانى العام ..
باعتبار القومية العربية في مختلف العصور ، هى قومية مضطهدة قومية،
مقهورة ومناضلة منذ ظهرت الدعوة الاسلامية للمرة الاولى ، إلى طغيان
العنصر التركى باسم الخلافة العثمانية إلى الصروب الصليبية باسم

المسيح ، إلى الاستعمار الغربي باسم التحديث ، إلى الاستيطان الصهيوني باسم التوراة ، إلى الاستعمار الجديد باسم « العالم الحر » .

كانت القومية العربية في هذه العصور كلها (أى منذ نشأتها إلى اليوم باستثناءات^(٢٠) تاريخية نادرة) قومية مقهورة ومناضلة ، لم يحدث قط أن « تطورت » إلى قومية عدوانية توسعية استعمارية . ومن هذا السياق التاريخي شبه الفريد تولدت « خصوصية » أخرى للقومية العربية هي كونها « قومية إنسانية » ، إن جاز التعبير عن تحالفها الطبيعي والاستراتيجي مع كافة القوميات المقهورة في العالم .

إن أبيض ما جرى من جانب بعض الحكام العرب أو غير العرب من المسلمين الذين حكموا العرب ، قد جرى في ظل غياب الدولة القومية الواحدة للعرب ، سواء كانت هذه الأعمال البشعة ضد قوميات أخرى ، أو ضد الجماهير الفقيرة المطحونة ذاتها . إن أية حروب عنصرية قادها بعض الحكام المسلمين أو العرب ضد شعوب أخرى ، وأية انتهاكات لحقوق الإنسان مارسها ويمارسها الحكام العرب المعاصرون ، تأتي كلها في سياق التقييب المستمر لقيام دولة الوحدة القومية .

ولذلك كانت القومية العربية في جوهرها قومية إنسانية ، لأن مصلحتها المباشرة كفكر في إقامة دولتها كمشروع سياسي ، تلتقي موضوعياً وذاتياً مع طموحات القوميات المقهورة في العالم .

ليس هذا المفهوم وليد قفزة مجردة في المجهول أو خارج سياق التاريخ ، بل لقد كان وما يزال البديل الوحيد الممكن لفكر الهزيمة ، أو الفكر الذي انتهى إلى الهزيمة ، الفكر المهزوم بتعبير أدق .

واعنى به فكر « النهضة العربية الحديثة » الذي وصل في حينه إلى أرقى مراحل في الناصرية . ناصرية الوحدة المصرية السورية (١٩٥٨) القادمة من عنفوان السويس (١٩٥٦) والممتدة إلى ثورة العراق (١٩٥٨)

شرقاً والثورة الجزائرية (١٩٥٤) غرباً واليمن جنوبه وشماله . هذه الناصرية العظيمة قد منيت بهزيمة شاملة عام ١٩٦٧ م ولم تكن القضية مجرد حاصل جمع الهزائم الاقتصادية والاجتماعية والعسكرية ، بل هي في الجوهر هزيمة طبقية - فكرية ، نهاية النهايات لفكر النهضة « العربية » الحديثة . لأن الذي سقط كان أرقى ما توصل إليه هذا الفكر في « النظر » و« التطبيق »^(٢١) .

كانت معادلة « النهضة » الأساسية ، كما قال بها أساساً رفاة رافع الطهطاوى من مصر وخير الدين التونسي من تونس هي « الاسلام والغرب » أو ما يسمى الآن بالتراث والحصر أو الأصالة والمعاصرة إلى غير ذلك من سميات كانت تعنى في القرن الماضى وحتى منتصف القرن الحالى « التوفيق » بين تعاليم الاسلام خالية من شوائب عصر الانحطاط ، والحضارة الحديثة كما تبلورت في الغرب خالية من شوائب الاستعمار . وكان هذا التوفيق أو تلك المعادلة حلاً وسطاً بين التيار السلفى المتطرف والتيار الغربى المتطرف . ولكن جوهر المعادلة كان تعبيراً عن « الطبقة الوسطى » الناشئة أصلاً عن حضن القطاع والصاعدة على اكتاف الاستعمار . أى تلك الطبقة التى لم تولد في « السوق » الوطنية كما هو حال البرجوازيات الغربية ، بل كان الاقطاعيون أنفسهم في بلادنا يحولون جزءاً من ثروات الأرض إلى ميادين التجارة والصناعة ، فظهرت هذه الشرائح من الاقطاعيين المتبرجين أو من البرجوازيين نوى الاصول الاقطاعية ، وحملت معها قيم الإقطاع وعاداته وتقاليده . ومن هنا كان حرصها البالغ في الاتكاء على « السلف الصالح » . ولكنها من ناحية أخرى كانت تطمح إلى « التحديث » الذى يسره لها الغرب بالتكنولوجيا ، كما كانت تطمح إلى « التسويق » الذى يسرته لها الاحتكارات الاجنبية بالاستيراد والتصدير^(٢٢) . ومن هنا كان حرصها البالغ في الاتكاء على منجزات الحضارة الغربية . أى أنها في الحقيقة لم تثمر فكراً أصيلاً ، بل راحت

« نترجم » من ناحية وه تفسر « القرآن بما يتلاءم مع ترجماتها من ناحية أخرى ، وتزأوج بين الترجمة والتفسير فيما يمكن ملاحظته كحاصل جمع كسى بين نقىضين . وتلك كانت جرثومة السقوط فى قلب النهضة .

وكان الاستعمار الغربى الحديث — الانكليزى والفرنسى والايطالى — قد تسلم المنطقة العربية من « هجل أوروبا المريض » أى الخلافه العثمانية ، ولايات ممزقة الاوصال ، فكان من الطبيعى أن تكون « التجزئة » العربية هى الوعاء الاقتصادى الاجتماعى السياسى لمعادلة « النهضة » ، فلم تكن الوحدة القومية ممكنة تحت نير الاحتلال ، ولم تكن ممكنة أيضاً تحت نير الاحتلال المتعدد الجنسيات . وهكذا نشأت أشباه برجوازيات عربية منفصلة عن بعضها البعض إنفصلاً كلياً . وتطورت هذه البرجوازيات المسوخة بمعزل عن بعضها البعض ، حتى أن عبد الناصر نفسه — الوطنى القومى بلا ريب — لم يربسداً من « الاستسلام » أمام ما سسمى باستقلال السودان عام ١٩٥٥ ، وهو القطر الذى ظل موحداً مع القطر المصرى حتى ذلك التاريخ ، لأن الاستعمار لواءى النيل كان واحداً هو الاستعمار البريطانى . ولكن هذا الاستعمار نفسه عند الرحيل رفض أن يترك « وادى النيل » موحداً . والمهم هو أن التطور المعزول لكل قطر عربى على حدة صاغ على مر السنين صفتين متلازمتين للبرجوازيات المسوخة هما : الارتباط البنىوى بالاحتكارات الأجنبية ، أى التبعية الاقتصادية والسياسية ، والايدىولوجية الاقليمية^(٣٢) .

ويجب الانتباه جيداً إلى هذه النقطة المحورية ، وهى أن ثمة ارتباطاً عضوياً مصيرياً بين النشأة والتطور بين أشباه البرجوازيات العربية وكل من التبعية والاقليمية ، انهما وجهان لعملة واحدة ، كما يجب أن ننتبه إلى أن معادلة النهضة « العربية » الحديثة قد ترادف ميلادها مع ميلاد الايدىولوجيات الاقليمية . ففى ظل الهيمنة العثمانية كانت التجزئة واقعاً اقتصادياً واجتماعياً ، ولكنها لم تعرف قط الصياغة الايدىولوجية .

وإذا اتخذنا مصر نموذجاً ، فسوف نندهش مثلاً من أن مصطفى كامل الذى عرف بدفاعه المستميت عن الخلافة العثمانية ، وأن أحمد لطفى السيد الذى عرف باقترابه الشديد من بريطانيا ، كلاهما التقيا في الجوهر الايديولوجى لعصر « النهضة » ، فالأول هو صاحب القول الشهير « لو لم أكن مصرياً لوددت أن أكون مصرياً » ، والآخر هو صاحب شعار « مصر للمصريين » .

وهى الشعارات التى سوف نجد لها مترادفات عربية أخرى في السياق التاريخى الأكثر حداثة ، وفقاً للتطور الثقافى لكل بلد عربى على حدة . فسورية المعروفة بأنها « قلب العروبة النابض » هى نفسها التى عرفت تنظيم « سوريا الفتاة » ثم « الحزب القومى السورى » ، وهكذا ...

نقطة محورية ثانية يجب الالتفات إليها ، هى أن البلورة الايديولوجية للفكر الاقليمى في موازاة « النهضة » كانت وما تزال أكثر تعقيداً من مجرد المناداة العرقية باستقلال الاقليم المعنى . فسوف نلاحظ بغير عناء كبير في الانتاج الثقافى المصرى على سبيل المثال هذا التلازم بين ثلاثة يتابع في وقت واحد : التاريخ الاسلامى ، التاريخ الفرعونى ، الغرب . سنلاحظ ذلك في عيون الفكر والفن « النهضة » المصرى ، في انتاج طه حسين والعقاد وتوفيق الحكيم ونجيب محفوظ وعلى أحمد باكثير وعبد الحميد جوده السحار ، أى في النقد الأدبى والمسرح والشعر والرواية والقصة القصيرة ، في مختلف الفنون ومختلف الاجيال ومختلف الاتجاهات .

ان التاريخ الاسلامى لدى هؤلاء يمثل « الدين » دون أى ارتباط قومى أو ثقافى بين هذا الدين و« القومية » .

والتاريخ الفرعونى يمثل لديهم الخصوصية العرقية .

والغرب يمثل الحضارة .

وتلك هى مقومات الايديولوجية الاقليمية التابعة . وليست مصر هنا أكثر من نموذج صارخ ، فالنماذج « العربية » الأخرى قائمة في

مصطلحات تختلف في الشكل وتلتقي في المضمون .

ولقد ناضلت هذه المعادلة التوفيقية في بعض المراحل نضالاً وطنياً
باسلاً ضد الاستعمار . ولكن جرثومة انهيارها الكامنة في تضاعيف النشأة
والتطور ، بقيت تنمو داخلها جيلاً بعد جيل ومرحلة بعد أخرى^(٧٤)

(٤)

وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية وبدايات الاستقلال السياسي الشكلي
لبعض العرب ، كان من المفترض مع رحيل قوات الاحتلال أن تقوم على
الفور الدولة العربية الواحدة . بدلاً من ذلك قامت دولة « اسرائيل »
و« جامعة الدول العربية » .

سقطت معادلة « النهضة » ونضالات رجالها سقوطاً مروّعاً في امتحان
الاستقلال من جهة و امتحان الحرب في فلسطين ١٩٤٨ من جهة ثانية . لم
يكن الأمر سقوطاً للجيش العربي وما تمثله من قوى اجتماعية مهترنة
فقط ، بل كان سقوطاً مدوياً في الوقت نفسه لمجموع « النظام الأيديولوجي
العربي » وفي صلبه معادلة النهضة وفكرها الاقليمي .

وأقبلت الناصرية ضد التيار الكاسح ، أقبلت وبرفقتها المدخل
الصحيح لحل الاشكالية التاريخية ، أقبلت ومعها المعادلة البديلة : القومية
العربية والعالم ، وليس « الاسلام والغرب » والقومية العربية بما فيها من
« اسلام » و« مسيحية شرقية » ، والعالم بما فيه من « شرق وغرب وشمال
وجنوب »^(٧٥) . وقد ولد الاكتشاف الناصري في خضم المعركة ضد
الاستعمار (١٩٥٦) ومات في غمرة المواجهة ضد البرجوازية (١٩٦١)
بانفصال دولة الوحدة . وتأكد الموت على نحو تراجمي قاجع في هزيمة
١٩٦٧ .

لماذا ؟

لان الاكتشاف القومي عند عبد الناصر ، لم يكن كاملاً في ساحة الفعل

الاقتصادي الاجتماعي السياسي . كان في الجوهر وسطياً . وبالتالي ، فإن القوى الاجتماعية المؤهلة لصنع دولة الوحدة قد غيّبت عن أداء دورها التاريخي . كانت الوحدة بين مصر وسورية « وحدة انفصالية » ، إن جاز التعبير عن التناقض الاصيل بين الشكل والمضمون ، بين الاطار السياسي والمحتوى الاجتماعي ، فما كان من الممكن لاشبهاء البرجوازيات المصرية والسورية أن تقيم اركان الدولة الواحدة .

كانت تجربة ضد التاريخ ، وضد الاكتشاف الناصري بالذات . وهي التجربة التي تكررت بعدئذ في مجال آخر حين قيل أنه يمكن بناء الاشتراكية بغير اشتراكيين . كذلك الدولة القومية أريد لها القيام بغير قوميين ، أي من دون الطبقات الشعبية صاحبة المصلحة في إقامتها ... الأمر الذي يعنى اقامة اشتراكية جذرية (تقطع الارتباط البنيوي مع الاستعمار) وديموقراطية كاملة (تحقق مشاركة كل الجماهير في صنع القرار ورقابة تنفيذه)^(٣٦) .

وهذا ما لم تستطع الناصرية انجازه . فكان الاستسلام التاريخي الثاني لعبد الناصر أمام انفصال سورية والانهيار الشامل لمحاولة ترميم البيت القطري (مصر) بعد ست سنوات فقط .

لأن « الحالة القطرية » ذاتها ، كحل وسط — ومعها معادلة النهضة بكل ما اضافته الناصرية — كانت موضوعياً قد انتهت . ود النهاية « ليست نقطة في آخر السطر يبدأ بعدها سطر جديد . بل تعنى أن الجرثومة الداخلية لمعادلة النهضة قد نمت وكبرت وانتصرت . انتهت الوسطية ، ولم يكن الباب مفتوحاً على الصعيد النظري الا أمام أحد خيارين : أما الثورة الثقافية الشاملة التي تجتث جذور الايديولوجية الاقليمية التابعة بالوحدة والاشتراكية والديموقراطية ، وأما الثورة المضادة لهذه الاهداف باستيلاء أبشع الفئات الطفيلية من الرأسمالية الربوية على الحكم كمنذوب سام (في ثياب محلية) للاحتكارات الغربية واعادة البلاد إلى عجلة التبعية المطلقة ،

وكذلك بتقنين الدكتاتورية عبر الاستفتاءات المزورة والبرلمانات المزيفة والاعلام المناجور ، وأخيراً - لعله أولاً - بالانضواء تحت لواء الاستراتيجية الامبريالية والصلح مع العدو القومى .

وهذا ما حدث في مصر .

وليس افتراضاً بل واقعياً ، هو ما حدث في غير مصر ، اى في الاقطار ذات الايديولوجيات الإقليمية التابعة مهما رفعت راية الاسلام او المسيحية عالياً^(٢٧) . وهى الاقطار التى وجدت في انسلاخ مصر فرصتها التاريخية لاعلان هويتها الحقيقية .

ولكنه أيضاً ليس افتراضاً بل واقعياً ، هو ما زق الاقطار الوسطية ذات الشعارات القومية ، ولكنها في احسن الأحوال اقرب إلى المعادلة الناصرية التى سبق أن سقطت ويستحيل تكرارها .

وفى موازاة مسيرة السقوط الكبرى - من ٥ يونيو ١٩٦٧ إلى ٥ يونيو ١٩٨٢ - كانت الاشكالية القومية العربية تتبلور على النحو التالى :

(١)

جواب محمد على : الامبراطورية ١٨٠٥ - ١٨٤٠

(الاسلام والغرب)



الاحتلال البريطانى ١٨٨٢



ثورة ١٩١٩

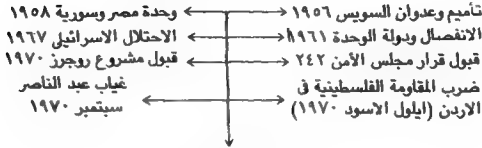
سعد زغلول : الثورة والنهضة = الوطنية المصرية

(٢)

الجواب الناصري : الدولة القومية ١٩٥٢ - ١٩٧٠

(نقومية العربية والعالم)

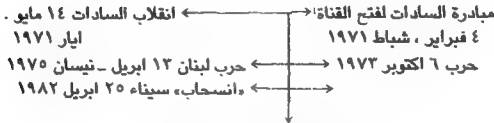
حكم البرجوازية «الوطنية»



زيارة السادات للقدس ١٩٧٧

(٣)

الثورة المضادة للامة العربية (١٩٧٠)



حرب الابادة للمقاومة واحتلال لبنان

(٥ يونيو ١٩٨٢)

إنه الجواب الثالث . ولكنه أيضاً الجواب الأول . هو الجواب الثالث ، على الصعيد الزمني ، بعد «إمبراطورية» محمد علي وفكر الطهطاوى والتونسي ، أو ما يسمى بفجر النهضة العربية الحديثة . كانت الجارية العلوية قد سقطت عرشها ، وإذا كانت الجارية العلوية قد سقطت عرشها ، سنة ١٨٤٠ وتكرس السقوط بالاحتلال البريطاني الفرنسي الإيطالي لمصر .

الوطن العربي ومغربه . فقد سقط الحكم العلوي ومترادفاته العربية مع
 أوائل الخمسينيات . وهنا أقبل الجواب الناصري لحل إشكالية النهضة
 فانتصر سياسياً عام ١٩٥٦ وأقام دولة الوحدة عام ١٩٥٨ ولكنه سقط في
 الامتحان القومي بعد ثلاث سنوات وتكرس السقوط عام ١٩٦٧ .

كيف كانت الإشكالية في الزمن العثماني ؟ كانت على النحو المبين في

الجدول التالي :

أممية إسلامية بقيادة القومية الطورانية



(رجل أوروبا المريض)



الردة الاجتماعية العربية إلى الجاهلية



التقدم التقني - الاقتصادى الغربى

(الاستعمار الكولونيالى)

كان رد محمد علي وخير الدين التونسي ورفاعة الطهطاوى

١ - إسلام بلا تاريخ + وطنية إقليمية

(لا أممية ولا قومية)

ب - غريب بلا استعمار

(تكنولوجيا ونظام حكم)

ج - إمبراطورية بلا أمة

(الوطن - القطر أو الولاية)

وقد اسقط الغرب هذه المعادلة من أساسها ، عسكرياً واقتصادياً
 وثقافياً ، لمدة قرن ونصف بالرغم من الثورات والانتفاضات العربية
 العظيمة في مختلف أرجاء الوطن العربى . حتى أقبل الجواب الناصري .
 الجواب الثانى ، مكتشفاً المدخل الصحيح الى « معادلة جديدة » لم يتوصل

قط إلى اكتشاف كل أبعادها . فقلت رغم الذمينة لطيفة والمنجزات المادية ،
 حبراً على ورق . كانت « القومية العربية والعالم » مدخلاً صحيحاً لحل
 الاشكالية . ولكن هذا المدخل الصحيح لم يكن وراءه « البناء الصحيح » بل
 كانت هناك التناقضات الجوهرية مع المدخل ، والتي أدت في استقامتها
 المنطقية الى سقوط البناء بأكمله . كيف ؟ يجب الرسم التالى :

(١) خصوصية القومية العربية

في النشأة والتطور

- ← الاسلام والمسيحية الشرقية عنصر تكويني وتوحيدي
- ← المنتجون قواها الحية من الشعب الكادح
- ← الشورى هي الإطار الديمقراطي
- ← العدل الاجتماعى في توزيع الثروة

(٢) القومية العربية (الناصرية)

- ← البرجوازية قاعدتها الاجتماعية
- ← التنظيم السياسى الجامع المانع

← القمع

وكان من الطبيعي أن يتمكن الغرب بعد ١٨ عاماً فقط من إسقاط
 التجربة التى تكمن مأساتها في أنها عثرت على المدخل الصحيح وشيدت
 مبنى يتناقض جوهرياً مع هذا المدخل .

كان الجواب الافتراضى هو الثالث إذن ، من هذه الزاوية وحدها ،
 ولكنه الجواب الاول على الصعيد التاريخى . كان الجواب الجديد رفضاً
 جذرياً لجواب النهضة الاولى «الإسلام + الوطن ، القطر + قوة
 الغرب = إمبراطورية» ، فقد سقطت الإمبراطورية مرات ومرات . وكان
 الجواب المفترض الجديد تبنياً خلاقاً للمدخل الناصرى «القومية العربية
 والعالم» ولكنه في الوقت نفسه استقامة كاملة لهذا المدخل ، لا اضافة الى
 بناء ساقط ، بل بناء جديد تتسق هندسته الفكرية مع المدخل الصحيح .

وقد نطلب بلوغ هذا الهدف طريق التاصيل وطريق الإيداع .

في طريق التاصيل لابد من جمع كل خصوصيات القومية العربية بلا مواربة ، باعتبار دعوة «العودة الى ينبوع» التي قال بها الأفغانى ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبى في زمن النهضة الثانية (اواخر القرن الماضى وبدايات القرن الحالى) ليست مجرد فتح باب الاجتهاد ، وليست مجرد تخليص الإسلام من شوائب عصور الانحطاط ، بل أولاً وأخيراً العودة الى الاسلام على النحو التالى :

١ - النص الوحيد الذى لا يعتريه شك : القرآن .

٢ - العلاقة المباشرة بين الإنسان والنص دون وساية عقلية من السلف او الخلف باسم «التفسير»

٣ - وبالتالي ، فهو إسلام بلا مذاهب

٤ - وهو جزء لا يتفصل من الحضارة «العربية» اساساً .

٥ - وبالتالي فهو يخص هذه الأمة العربية قبل غيرها من الامم ، ومن ثم فهو يتابع مسيحيتها الشرقية فيدفع بها من حالة الجمود الى حالة الحيوية الخلاقة التي كانت لها في البداية عندما حافظت على أصالتها ضد روما وبيزنطة ، كما كانت لها في نهاية القرن الماضى عندما قاتلت الباب العالى والخلافة العثمانية .

٦ - دون تناقض مع المفهوم القومى للإسلام ، والذى جعل منه عنصراً توحيدياً حاسماً في بناء هذه الأمة من اعراق واديان وطوائف وعشائر وشعوب مختلفة الينابيع .

تلك هى «العودة الى ينبوع» التي كانت في فكر الإصلاح الدينى لدى «النهضة الثانية» طرقة في معادلة الإسلام والغرب^(٢٨) . فأضحت الآن طرقة في معادلة الإسلام والعرب^(٢٩) . كانت أيضاً في فكر الإصلاح الدينى السابق «اجتهاداً» للتوفيق مع منجزات الحضارة الوافدة للقاهرة ، حضارة الغرب ، اما الآن فقد اضحت تاصيللاً للذات القومية لا صدى

ممسوخاً عن حضارة أخرى .. على النحو الذى نبلوره كما يلي :

١ - لقد اعطى العرب الإنسانية قواعد وأسس «النهضة الأوروبية» مرتين حاسمتين : الأولى عبر حضارتهم القديمة الموروثة من العصور السابقة للإسلام . والثانية عبر الحضارة العربية الإسلامية ذاتها .

٢ - وبالتالي فالحضارة الغربية ليست غربية إلا بالقدر الذى اضافه الغربيون إلى التراكم الحضارى البشرى الذى شارك فيه العرب المسيحيين والمسلمون بنصيب موفور ، ومن ثم فنحن شركاء اصليون فى بنية الحضارة الحديثة التى لا يجوز تسميتها بالغربية ، بل هى الحضارة الانسانية المتعددة المصادر .

٣ - ومع ذلك فنحن العرب متخلفون لا عن مستوى الإضافة الغربية للحضارة بل عن المستوى الذى بلغته الحضارة العربية الإسلامية . وهو ليس مستوى بيانياً ، بل طبيعة كيفية تتضمن أصول ومقومات ذاتنا القومية .

٤ - ومن ثم فنحن لسنا فى سباق مع «المستوى الغربى» للحضارة ، وإنما نحن ننشد الإضافة النوعية إلى مستوى الحضارة العربية الإسلامية التى من صلبها ولدنا .

٥ - لذلك فنحن لسنا خصوماً للحضارة فى الغرب ولكننا مختلفون ، لسنا أتباعاً ولكننا انداد .

٦ - كذلك ، فنحن لسنا عباد أصنام السلف أو توابيت الموتى ، فلا ندعو الى بعث وإحياء وإنما الخلق والإبداع الحضارى . نأخذ من كنوز تراثنا الاصول والمقومات وجدها ، ونضيف كما اضاف السابقون .

٧ - وكما ان هناك غرباً وغرباً ، كذلك فإن لنا تراثاً وتراثاً ، فروثانا نقدية سواء لتاريخنا أو للعصر الذى ننتمى إليه من موقع الذات القومية الاصلية .

٨ - فنحن نعلم أن ازدهارنا الحضارى كان ثمرة مجموعة من الخصائص ومجموعة من القيم الجوهرية . اما الخصائص فهي ان العرب يشكلون ذاتاً قومية مستقلة في إطار الحضارة الإسلامية والمسيحية الشرقية . وحتى العطاء الإسلامى غير العربى كان عربياً في الصميم باعتماده المطلق على مصدر المصادر في الإسلام وهو القرآن . وباتخاذ العربية لغة للتدوين ، وبمداخلاته الفنية والعلمية للتراث العربى في الشعر والنثر . من الخصائص أيضاً أن الأمة العربية ليست - بصفتها هذه - ضد الاممية من حيث المبدأ ، ولكنها مع الاممية الإنسانية إن جاء التعبير ، أى التى يتسق مضمونها مع مضامين قوميتنا العربية من ناحية وأهداف الأمة العربية في العالم من ناحية أخرى .

٩ - ومن الخصائص كذلك أنه طالما أن الإسلام يعنى، لنا نحن العرب «ثورة الوحدة القومية» فإن الأمة العربية بالضرورة تقف في الطرف النقيض للعرقية والطائفية والشعوبية . ولكن الإسلام كان أيضاً «ثورة الفقراء» و«ثورة المقهورين» وبالتالي فإن العدل والحرية هما جناحا الذات القومية العربية كما تصوغها أمجاد الحضارة العربية الإسلامية التى تدهورت ، باستبعاد العرب والسيطرة عليهم والعمل المستمر على تفكيك قوميتهم ، وبهيمنة الثورة المضادة للإسلام على مقاليد الحكم ، أى الثورة المضادة للفقراء والمقهورين .

١٠ - اما مجموعة القيم التى اردت في ظلها الحضارة العربية الإسلامية ومن قبلها المسيحية الشرقية ثم انطفت جذوتها بغياح هذه القيم ، فهي حرية الفكر والتعبير والعقلانية والمنظور التاريخي والتواصل الحضارى مع الآخرين . حينذاك حقق العرب المسلمون أعلى مستوى حضارى في العالم ، وأعطوا الإنسانية عطاء ارتفع بالتاريخ إلى مستوى أرقى شكّل في ما بعد «القاعدة الرئيسية» لنهضة الغرب .

إننا متخلفون عن هذه الخصائص والقيم في جوهر حضارتنا العربية

المسيحية والإسلامية لا عن الغرب . وبالتالي ، فليست هناك مشكلة حقيقية تدعى «الإسلام والغرب» بل هناك إشكالية حقيقية هي الاشكالية القومية^(٣٠) .

تلك الخصائص والقيم هي «المعيار» في حركة تفاعلنا مع التراث ، تراثنا وتراث غيرنا ، إنها المصطلح النقدي القادر على ضبط تواصلنا مع الجذور من جهة والعصر من جهة أخرى .

ووفقاً لهذا المصطلح لا تعود «وحدة» ١٩٥٨ بين مصر وسورية أكثر من «وحدة انفصالية» لأن الدولة - القطر كانت قائمة بكل ركائزها في البلدين . وما حدث عام ١٩٦١ كان اقراراً بواقع الحال . ووفقاً لهذا المصطلح يصبح الشعار الناصري «دقت ساعة العمل الثوري» يوم الانفصال ١٩٦١ شعاراً ضائعاً لأنه في التطبيق كان يعنى الانكفاء على التنمية القطرية (اجراءات التأميم ٦١ - ١٩٦٢) التي لم تمنع قط هزيمة ١٩٦٧... فالتناقض كان ملموساً وفاجعاً بين «الثورة» و«الدولة القومية» في حالتى التوحد والانفصال معاً ، بغياب الديمقراطية - همزة الوصل بين التحرير والتنمية . ويتقريب الجماهير الشعبية صاحبة المصلحة الوحيدة في الوحدة . هنا تصبح الوحدة هي الثورة ، وليست مجرد الشكل الدستوري الجامع بين «اقطار» جمعاً كمياً^(٣١) .

إن «تحالف قوى الشعب العاملة» جوهر المعادلة الناصرية في أرقى مراحلها ، لم ينجز الوحدة القومية ، لأنه جمع بين المستغلين والمستغلين في «غاية واحدة» تتناقض مصالحها الاجتماعية - وطنياً وقومياً وعالياً - تتناقضاً لم يكن من سبيل لحله بغير القمع .

ومن هنا فالمصطلح البديل لمواجهة الاشكالية القومية ، يتبنى المدخل الناصري «القومية العربية والعالم» ولكنه لا يقع في التناقض بين المدخل والمبنى .

إن ما يراه البعض مجنوناً لدى القيادة الصهيونية في اجتياح الجنوب اللبناني والمقاومة الفلسطينية ، هو نزوة «العقلانية المضادة» الواعية بذاتيتها وبالمشروع الحضارى الآخر . إنها تعنى سؤال «الكيونة» أكثر منا ، ولو كان وعياً خارج التاريخ . أما نحن الذين نملك التاريخ ، فإننا ، في الأرجح ، لا نملك وعياً تاريخياً .

إن «الثورة المضادة في مصر» ليست ثورة «مصرية» مضادة ، ولكنها ثورة مضادة للأمة العربية مركزها مصر ، تستهدف أصلاً «الخلاص النهائي» من هوية العرب القومية ، واسترجاعهم الى هويات عرقية وطائفية أى إعادتهم الى شعوبية العصر الجاهل . ولأن مصر هى العمود الفقرى - التاريخى والبشرى والجغرافى - السياسى - للهوية القومية العربية ، فقد كان الانزلاق الغضروفى الذى أصاب مصر قد دخل الغرب والصهيونية لتقطع أوصال هذه الهوية وتقنيت بقية الأطراف العربية . ويساهم مع الغرب والصهيونية مساهمة تبلغ ذروة الغيبة عن الوعي التاريخى النظام العربى المهيمن . وهو النظام شبه الإقطاعى شبه البرجوازى التابع للأجنبى . وهو أيضاً النظام الشعوبى الطائفى المرتبط مصيرياً بالعدمية القومية .

إن ما جرى في لبنان منذ الخامس من حزيران - يونيو - ١٩٨٢ هو أخطر مراحل «حرب الهوية» التى لم يستطع العرب المعاصرون مواجهة إشكالياتها القومية ، فبدلاً من استرداد مصر من براثن الثورة المضادة حاول البعض استبدالها ، وبدلاً من «حضور» الجماهير العربية كان القمع الوحشى والإفقار المتزايد من أسباب تقييدها ، وبدلاً من الاستقلال بالثروة أضحى النفط والبحر والأرض أسلحة بأيدي الغرب ، وبدلاً من كرامة الانتماء القومى أمسى التعلق بحبل الطائفة من جهة والامعية الدينية من جهة أخرى مشهداً تراجيدياً رغم طلبه الاكروياتى الهزلى .

واقبلت المحنة السوداء في لبنان ، لتتجلى اشكاليتنا القومية في نزوة

المأساة . ماذا يقول الخامس من يونيو - حزيران ١٩٨٢ ؟

تصرخ دماء العشرة آلاف شهيد عربي من الفلسطينيين
واللبنانيين^(٣٢) وكذلك المليون لاجئ ومشرّد ، بأن الخامس من يونيو -
حزيران ١٩٦٧ مازال مستعراً ...

..واننا مازلنا نعيش - أم نموت ؟- في ظلال النظام العربي المهزوم منذ
خمسّة عشر عاماً .

ولا فنقد سوى الوعي التاريخي بمعنى المسافة الواقعة بين الثورة
المضادة في مصر وحرب الهوية القومية في لبنان .

بهذا الوعي المستلب والإرادة الكامنة .، سوف يكتشف العربي يوماً
المدخل الصحيح لتصحيح التاريخ من الباب الامامي: بتصفية النظام
العربي الراهن من المحيط الى الخليج ، أي بنزع اعمدة القمع والاستغلال
والتجزئة الإقليمية من أساساتها الغائرة في الأعماق .

٢٠ حزيران - يونيو ١٩٨٢

الهوامش

- (١) ربما كان كتاب «الانثروبولوجيا الاجتماعية» للدكتور علي الفار (الاسكندرية ١٩٧٨) هو النموذج الجدير بالتأمل في هذا الصدد . فبعد فصلين عن لويس هنري مورجان وأدوار تايلور ، يفسح المؤلف بقية فصول الكتاب التسعة عشر للحديث عن قبائل وعادات وقيم واكتشفها الغرب .
- (٢) على عكس المرجع السابق لأيد من التنويه هنا بكتاب «متطور بني الاسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة» للدكتور زهير حطب (بيروت ١٩٧٦) حيث يعترف بالظاهرة مستهدفاً إثارة الطريق الى نقيضها .
- واللتدقيق يمكن مراجعة الدراسة الهامة «الانثروبولوجيا الثقافية - مع دراسة ميدانية للجالية اللبنانية الاسلامية بمدينة دير بوزن الاميريكية» للدكتور علف وصفي - بيروت ١٩٧١ .
- (3) Saad Eddin IBRAHIM., "Anatomy of Egypt's militant Groups: methodological note and preliminary findings" p.423-453.
- (٤) يستخدم الاخوان المسلمون تعبير «جاهلية القرن العشرين» بمعنى الابتعاد القائلين عن النموذج الاسلامي في القرآن . ولكننا نستخدم التعبير نفسه هنا بمعنى التشردم القبل السابق على الرسالة الاسلامية .
- (5) Roul Makarius, "La Jeunesse intellectuelle d'Egypt au Lendemain de la Deuxieme Guerre Mondiale", ed Mouton Paris 1960 (p.45).
- (٦) راجع رأيا آخر للدكتور نديم البيطار في «النظرية الاقتصادية والطريق الى الوحدة العربية» - بيروت ١٩٧٨ (ص ٣٩٩ - ٤٤٥) .
- (٧) لأيد من الإشارة هنا إلى كتابين لا علاقة منهجية بينهما :
١ - د . علي الدين هلال وجميل مطر، النظام الاقليمي العربي - بيروت ١٩٧٩ .
ب - د . نديم البيطار «جذور الاقليمية الجديدة» بيروت ١٩٨١ .
كلاهما يؤدي الى نتيجة ثلثوية بالنسبة للموضوع الرئيسي . هي عدم تطابق المشهد السياسي العربي مع المشهد الاجتماعي .
- (٨) نقرأ هنا باهتمام واتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة لعالم الاجتماع المصري د . سعد الدين ابراهيم - دراسة ميدانية - بيروت ١٩٨٠ . وكذلك تحليل مضمون الفكر القومي العربي - دراسة استطلاعية للسيد ياسين - بيروت ١٩٨٠ (الكتابان عن مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت)
- (٩) لأيد من الربط بين كتابين للدكتور فؤاد مرسي : الأول «هذا الانفتاح الاقتصادي» وهو الدراسة المبكرة والرائدة لكل ما أتى بعدها حول ظاهرة التحول الانتقالي في بني الانتاج والاستهلاك المصريين (طاولي القاهرة ١٩٧٥ - طمونية بيروت ١٩٨٠) وكتابه الآخر «ازمة التنمية الاقتصادية العربية» بغداد ١٩٧٩ حيث يقول «إن الاقتصاد العربي غير متكامل قطرياً ، غير متكامل قومياً ،

لكنه متكامل دولياً . وهذه هي الباقية حقيقة تخلفه وتبعيته وتجربته ، لأن الأصل التاريخي والموضوعي لهذه الأوضاع كلها هو الانتماء في السوق للرأسمالية العالمية ، (ص ٥٢) . وهو التثبيص ذاته مطبقاً بالتفصيل على النموذج للصوري في الكتاب الأول .

(١٠) من حق جورج انطونيوس في كتابه الكلاسيكي ميقظة العرب - تاريخ حركة العرب القومية (في الإنجليزية أولاً ١٩٣٩ ثم إلى العربية أربع مرات حتى ١٩٧٤ بيروت) كذلك من حق البرت حوراني في كتابه «الفكر العربي في عصر النهضة» (في الإنجليزية أولاً ١٩٦١ ثم في العربية ١٩٦٨ بيروت) أن يركز على دور المسيحيين السوريين واللبنانيين في القرن الماضي في الدعوة القومية العربية . وهو الدور المغيرون في كتابات أخرى لاميخيل غير قومية . بل أن كتاب نجيب عازوري (المسيحي اللبناني كذلك) وعنوانه ميقظة الأمة العربية نشر بالفرنسية في مطلع هذا القرن ولم ينتقل للعربية وينشر إلا عام ١٩٨٠ وهو الرجل الذي دعا لتأسيس أول حزب قومي عربي، جامعة الوطن العربي، عام ١٩٠٤ وإصدار في باريس مجلة «الاستقلال العربي» بين ١٩٠٧ و ١٩٠٨ وشارك في المؤتمر العربي الأول والمؤتمر السوري العربي . ودعا إلى تعريب الكاثوليكية المشرقية ، وجاهر منذ ذلك الوقت بالمحرم بصراع الأقدار بين الصهيونية والعروبة .

هذا بالإضافة إلى ادوار المظم بطرس البستاني وناصيف اليازجي وشبلي شميل وفرح انطون وأديب اسحق وتقولا حداد ويعقوب صروف إلى قسطنطين زريق ونديم البيطار في زماننا .

(١١) راجع أعمال ندوة «القومية العربية والاسلام» التي نظمتها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت بين ٢٠ ، ٢٠ كانون الأول ، ديسمبر ١٩٨٠ وقد صدرت في كتاب عن المركز نفسه .

(١٢) أقول ذلك مع تقديرى البالغ لكتابات نادرة مثل منهج الفكر القومي ، لاليس مرقس و «الاحزاب ومشكلة الديمقراطية في مصر طلعت سيف الدولة» (بيروت ١٩٧٧) و «أية ديمقراطية أمة واحدة» لعصام نعمان (بيروت ١٩٨١) و «الدولة القطرية والنظرية القومية» لجورج طرابيشي (بيروت ١٩٨٢) وهي كتابات تختلف في ما بينها اختلافاً شديداً ، ويجمع بينها أحياناً نقد «غياب» الديمقراطية بالمعنى السياسي المعاصر المباشر ، وتخلو في الأرجح من تركيب نظري لعلامة الديمقراطية شكلاً ومضموناً بالمجتمع القومي أو الوحدة القومية .

(١٣) راجع أعمال ندوة «القومية العربية والاسلام» المذكورة سابقاً .

(١٤) على الترتيب في «القرآن والسلطان» بيروت ١٩٨١ و «نحن والتراث» و «التراث والتجديد» و «الاسلام وحركة التحرر العربي» و «القرآن والدولة» بيروت ١٩٨٢ و «الاسلام والانسان» بيروت ١٩٨١ وليس هناك كتاب مطبوع لكامل أبو المجد .

(١٥) القومية العربية والاسلام - الفتوة المذكورة سابقاً .

(١٦) من المفيد تسجيل عدة ملاحظات : الأولى هي استبعاد اليهودية من بين المؤثرات الدينية في تشكيل القومية العربية ، لأنها لم تعرب قط ، بل واتخذت بيني وبينها التوراني العنصري موقفاً تاريخياً متصلاً معادياً للعرب ، مسيحيين ومسلمين . ولم يعتبر المتدينون بها أنفسهم يوماً جزءاً من كل هو الأمة العربية . الملاحظة الثانية أننا قلنا للمسيحية الشرقية ولم نقل المسيحية فقط ، حتى نفرق تقريباً حاسماً بين المسيحية العربية السابقة على الاسلام والتالية له والمستمرة إلى يومنا من ناحية ، والمسيحية الغربية من ناحية أخرى . الملاحظة الثالثة هي أن المقصود «يدور» كل من المسيحية الشرقية والاسلام في تشكيل القومية العربية إبعاد ما يكون عن اللاهوت وأقرب ما يكون إلى الثقافة والحضارة ، فهو : البعد الوطني للدين العالمي الذي جسده الكنيسة الشرقية بالانفصال عن روما وبيزنطة كما جسده لغة القرآن ، والبعد الأممي القومية العربية الذي جسده العطاء العالمي لكل من الحضارتين : المسيحية الشرقية والاسلام العربي .

(١٧) من المؤسف حقاً أن الشاب العربي المسلم يعرف الكثير عن الاسلام من البيت والمدرسة والمجتمع ، وقد يصرف المسيحية الغربية أيضاً عن طريق الجامعة . ولكنه لا يحيط مطلقاً بالمسيحية الشرقية كجزء جوهري من تراثه العربي والحضاري العلم . وهو الامر الذي يتسبب في التباسات عديدة وتعميدات في تكوينه النفسي والثقالي . المؤرخون المسيحيون العرب من جهةهم يصورون تاريخ كنائسهم في إطار يباع بين للعربي المسلم وهذا للتاريخ الذي لا يخصه كما يتصور هؤلاء ويبقى الكتاب الوحيد عن المسيحية الشرقية لكاهن فرنسي :
Jean CORBON, "L'eglise des Arabes" Paris 1977.

وهو كتاب اقل ما يقال فيه انه ناقص ومنحاز . تنقصه الاحاطة الجغرافية والتاريخية بمجمل الكنائس العربية (الارثوذكسية اسلساً) ومنحاز فكرياً للكنائس الغربية .

(١٨) قد لا تعنى «المسيحية العربية» عند المغرب العربي شيئاً لو قد تعنى شيئاً غامضاً ومتناقضاً ، ذلك ان المسيحية الغربية هي التي ارتبطت في المخيلة المغربية بالاستعمار الغربي . ولكن استعادة التاريخ السابق على الفتح الاسلامي وتمثل الجغرافيا المسيحية للوطن العربي بما فيه «المشرق» يبدوان امراً اساسياً لاية ثقافة قومية عربية في المغرب . لذلك كان من المهم ادراج المؤلفات التالية في جدول اعمال اي تصحيح لهذه الثقافة :

١ - طو حكيث مسري الطفولة - جورج خضر - بيروت ١٩٧٩ . ب - سلوم سريكي في «المأسى المعاصرة والمصر العربي» بيروت ١٩٧٢ و «العروبة بين الاتعالية والوحدة» بيروت ١٩٧٥ . والمخافة ان المؤلف الاول مطران ارثوذكسي . والثاني كاهن كنوليكي ، وكلاهما لبناني عربي ، على نقبض المؤرخين «العلمانيين» من الموازنة المعاصرين .

(١٩) ١ - الثورة المسيحية المنطقة اصلاً من فلسطين ضد العنصرية اليهودية ، والمظلة اصلاً ضد الكهنوت ، قبل رحيلها الى الغرب حيث تفريت واختربت عن اصلها الشرقي . ويبقى فضل الكنيسة المصرية والسورية (الاسكندرية وانطاكية) في استقلالهما اللاهوتي (الوطني) عن مركز الجامعة الرسولية (روما) . واستمر عطاء السوريين واللبنانيين والمصريين من المسيحيين العرب حتى بداية العصر الحديث حين اصبحوا رواد الدعوة والحركة القومية الحديثة بهدف استقلال العرب عن الخلافة التركية .

والتعريف الاصل للكنيسة في الانجيل هي انها جماعة المؤمنين وليست المعبد - المؤسسة . السلطة . وكلها من تفريجات الغرب . وبالتالي فالمسيحية الشرقية لم تعرف دور الوساطة بين الانسان والاه . ودعت إلى نوع من الاشتراكية الطويلوية المبكرة وتحرير الدين من الدولة واعطوا ما لم يقصر لقيصر وما لله .

ب - والثورة الاسلامية المنطقة اصلاً من شبه الجزيرة العربية والتي انتقلت مع جوهري المسيحية في رفض الوساطة بين الإنسان والاه . وشاركت المسيحية في التاريخ الاجتماعي حين صوّها غير العرب إلى بابوية إسلامية (الخلافة والامامة والسلطنة والملكية والامارة .. الخ) ولكنها في حياة الرسول هي التي غيرت البنى الاجتماعية للعصر الجاهلي تغييراً حاسماً ، واقامت نسفاً من القيم الثقافية المضادة لذلك العصر . وتمكنت في ازمني عصورها من صياغة امجاد الحضارة العربية الإسلامية التي اوضحت من لهم الاسس في تغير العالم القديم .

(٢) المقصود بتلك الاستنابات : المراحل التي لم يكن فيها التمايز القوي واضحاً وإنما الصياغات الامبراطورية ، وفيها لم يكن العرب عنصراً حاسماً في ترجيح القرار السياسي . راجع في هذا الصدد : ١ - د . السيد عبد العزيز سالم « تاريخ الدولة العربية » القاهرة ١٩٧١ . ب - د . محمود كامل « الاسلام والعروبة » القاهرة ١٩٧٦ .

- (٢١) بحراً، عميق وعمرى كبير، يجب أن نعيد هنا قراءة ياسين الحافظ في كتبه الثلاثة: «الاعفانية في السياسة» - بيروت ١٩٧٥، و«الهزيمة والأيديولوجية المهزومة» - بيروت ١٩٧٩، و«المسألة القومية الديمقراطية» - بيروت ١٩٨٠ فيها يتطور النقد الاجتماعي - الثقافي - السياسي لفكر الهزيمة ويبيّن: وزمانها تطوراً رائدكالياً شجاعاً وإصيلاً وأكثر عمقاً مما كان عليه النقد العربي التقدمي غذاء الهزيمة مباشرة، وقد رآه مثواه بين نقد البرجوازية الصغيرة (د. صالح جلال العظم في «النقد الذاتي بعد الهزيمة» - بيروت ثلاث طبعات ١٩٦٩ ورواية ١٩٧٢) ونقد التخلف الحضاري بالمعنى التقني (أحمد بهاء الدين في «ثلاث سنوات» - بيروت ١٩٧٠) ونقد الاستعمار والصهيونية (لطفى الخولي في «٥ يونيو - الحقيقة والمستقبل» - طبعتان - القاهرة ١٩٦٧ وبيروت ١٩٧٢). ويبقى كتاب العظم بين الكتب الثلاثة هو الأهم لأنه - وكتاب «لا مجموعة مقالات أولاً» - ولأنه أول كتاب جاد في نقد أنظمة الهزيمة ثانياً. ومن هنا أيضاً كانت الأهمية الاستثنائية لكتاب ياسين الحافظ المتأخر ٨ - ١٢ عاماً والمتضمن مقالات أحياناً، لأنه تطوير لشخصي لصاحبه وتطور موضوعي للفكر رافقته معالجة ذاتية - روحية وعشوية - بلغت حد الاستشهاد بالرحيل «السرطاني» والميكرو (و١٩٧٩ وتولى ١٩٧٩).
- (٢٢) عل الصعيد الاقتصادي البحث يُعد كتاب د. جلال أحمد أمين «المشرق العربي والغرب» - طبعتان في بيروت ١٩٧٩ و ١٩٨٠) بحثاً ملهماً في دور المؤثرات الخارجية في تطور النظام الاقتصادي العربي والعلاقات الاقتصادية العربية. راجع بوجه خاص الفصل الأول «محنة الانفتاح القديم» (ص ١٧ - ص ٤٦) من الطبعة الثانية.
- (٢٣) بالرغم من الجهد الوثائقي والسياسي الهام في عمل محمد عزة دروزة (حول الحركة العربية الحديثة - ستة أجزاء في مجلدين - بيروت ١٩٥٠) إلا أننا للأسف لا نعتز على أي خطير يربط الأحداث بالأرض والإنسان. كما لو أنها أفكار نبيلة و«وه خصال حميدة» و«مشارع فياضة» لمجموعة من الرجال الأفاضل. أما التكوين الاجتماعي للشعب العربي وخبرته أو خراطة الاقتصادية المعقدة فلا شأن للمؤلف أو «الحوادث» التي سردها بها. هكذا كان الوعي القومي منذ أكثر من ثلاثين عاماً، غذاء النكبة الأولى، انفعالاً عاطفياً، أو إتياء عرقياً. وهو الوعي المساعد في الخمسينيات من هذا القرن. والمهزوم عملياً منذ عام الانفصال ١٩٦١ حتى الاحتلال الصهيوني للبنان ١٩٨٢.
- (٢٤) عل هذا النحو نستطيع تقسماً بدعوه البعض «بسقوط» محفوظ أو الحكيم وغيرهما لتأييدهم نظام السادات وزيارته للقدس المحتلة وانتفاضات كاتم ديفيد وما سمي «بعصاة السلام» - فالحقيقة أنهم حتى عام الثورة ١٩٥٢ أخلصوا للوطنية المصرية ومعالجة النهضة إخلصاً كاملاً، ثم قبلوا بمسارعة الثورة ١٨ عاماً بإخفاء قناعاتهم «المصرية» و«الليبرالية» والصمت أزاء الدعوة الرسمية للقومية العربية وغياب الديمقراطية. نظام السادات الذي رفع الراية المصرية والراية الديمقراطية يستجيب فوراً لقناعاتهم القديمة المكبوتة. لذلك أيده «بإخلاص» و«عن قناعة» لا خوفاً ولا ارتزاقاً. «سقوطهم» إذن، إن جازت التسمية، سلق على نظام السادات يعشرين عاماً مع سقوط معالجة النهضة، أي توقف «الرؤيا» عن العطاء.
- (٢٥) لابد من التذكير هنا بأن دستور دولة الوحدة المصرية السورية قد خلا من النص على دين ما للدولة، وهي سابقة ليس لها من رصيد إلا في مسودة دستور الثورة الصربية (١٨٨١ - ١٨٨٢). كذلك فقد كان عبد الناصر هو الذي أسهم شخصياً كرتيساً للجمهورية في بناء الكاتدرائية الرقسية الجديدة، وحاول أن يستعيد للكنيسة المصرية دورها السياسي في أفريقيا

(السودان والحيشة) . لا بد من التذكير أيضاً بأن الناصرية منذ مؤتمر بلاتونج ١٩٥٥ وعبر مشاركتها في تأسيس حركة عدم الانحياز كانت تربط القومية العربية ببعدها الأممي الحقيقي .
أي بالعالم الجديد الناهض من برائن الاستعمار القديم والطوح بالاستقلال والأمن الدول

(٢٦) في بحثه الهام « أبعاد الاندماج الاقتصادي العربي واحتمالات المستقبل » (بيروت ١٩٨٠) يتابع د . عبد الحميد براهيسي في المبحث الرابع من الباب الأول « أسباب الفشل » (ص ٢٠٤ - ص ٢٢٩) كالتبعية والاقليمية والاختلالات الهيكلية إلى أن يجزم بأنه في إطار البحث عن نظام عالمي جديد (يمثل الوطن العربي الموحد كياناً اقتصادياً نويداً » (ص ٢٢٩) . وهو يربص قبل ذكر هذه النتيجة كافة المقومات الاقتصادية والبشرية التي تبررها . ولكنه لا يذكر لنا لماذا رغم وجود هذه المقومات لا تتم هذه الوحدة . إن الاقتصاد السياسي هنا ، يرفقه علم الاجتماع . يستطيع أن يقدم جواباً عن مغزى غياب الاشتراكية والديموقراطية في الاقطار العربية .

(٢٧) وقد اكتشف موقعها القطري نهائياً في حرب ٥ حزيران يونيو ١٩٨٢ اللبنانية الفلسطينية - الاسرائيلية ، الحرب الخامسة كما يؤرخ البعض :و الصرب السادسة إذا لم ننس حرب الاستنزاف ١٩٦٩ . هذه الحرب الأخيرة هي اكبر اندحروب العربية - الصهيونية على الإطلاق . كما وكيفاً ، بعيداً عن العدد والعتاد .. فقد ضربت رقماً قياسياً في « عدد الأيام » التي صمد فيها المقاتل العربي شهرين وتسعة عشر يوماً . كما أنها ليست حرباً نظامية فهي بين جيش حديث موحد وقوات فدائية مختلفة الاتجاهات . وقد وقتت الاضمة العربية ازاء هذه الحرب القومية بكافة المعايير ، المواقف التالية : العجز او الفرجة السالبة او التواطؤ . غير أن التطويق الصهيوني لبيروت كان رمزاً تاريخياً لا يضاهي لتطويق القطرية « العربية » وتصريفها للصرة الأخيرة

(٢٨) لا يدعو للدشنة مثلاً أن يحتل حصراً : العرب ! الأفغاني . الرومي . الفارسي ... الخ (مكانة بارزة في تاريخنا الفكري لم يحتل ...) . آخر كتشكيب ارسلان أو حتى ساطع الحصري (حتماً ، لأنه لم يكن عربياً تماماً ؟) . ولا من الدشنة ، لا يدعو للشغل أن يصبح هذا الرجل من أساتذة الامام محمد عبده ، بينما يصيح شميل من خصومه « وهل صدقه هذا الاستبعاد لشميل وسلامه موسى وغيرهما من أبناء المسيحية الشرقية و خلال غيرهم من الأفغان والهنود والباكستانيين والفرس لقيادتنا الفكرية ؟

(٢٩) يعود للمفكر السوري الكبير عبد الرحمن الشراكي فصل « ادة لاستعادة عروبة الإسلام حين نادى بعروبة الخلافة ، واقتربت دعوته بتجذير حديث لمسألة الديمقراطية ، بينما كان يبحث لهاها عن ترجمة « عربية » لهذه الكلمة « الافرنجية » .

(٣٠) معنى ذلك أنه لا بد من مراجعة سوسيولوجية جذرية لـ « الحضارة العربية الإسلامية من جهة وفكر النهضة العربية الحديثة من جهة أخرى ، لا بتسديد الأولى واتهام الثانية بل للحصول على القوانين العلمية المضمنة في بنى التطور الاجتماعي العربي

(٣١) في هذا السياق لا بد من مراجعة كتابين هامين ١٠ - « الوحدة أولاً » لـ كوجور صديقي - منشق ١٩٨٠ - حيث يقول : « الوحدة العربية هي وحدة الجماهير العربية الكاسحة . . ان اعداء الاشتراكية لن يكونوا قادرين ، في ظل الوحدة ، على الوقوف في وجه المد الجماهيري الكاسح الهادف إلى بناء الاشتراكية » (ص ١٦)

ب - تعزيز السيد جاسم « جدل القومية والطبقة في السياق التاريخي لنشوء الأمة العربية وكفاحها القومي » - ط ثانية - بغداد ١٩٧٧ حيث يقول « ان النضال الوجدوي يستوعب وحده شروط النضال ضد الامبريالية والصهيونية وضد الطبقات المستعلة والرجعية وضد قوى وعوامل

التجزئة وبالأطلاق من فهم خصوصية التطور البنيوي - السياسي للمجتمع العربي » (ص ١٧٨ و ١٧٩) .

(٢٢) بعد كتابة هذا البحث بشهرين نشرت الصحف نقلاً عن السلطة اللبنانية أن ضحايا الحرب بلغوا ١٧٨٢٥ شهيداً و ٢٠١٠٣ جرحى (عن « الشرق الأوسط » اللبنانية ١٩٨٢/٩/٢ و « الأهرام » المصرية ١٩٨٢/٩/٢) .

خاتمة من مقدمات

لم تكن الفصول الستة السابقة أكثر من امتداد منهجى للمدخل ، وليست هذه الخاتمة بدورها أكثر من مجموعة مقدمات تقضى بنا إلى الحلقات التطبيقية المقبلة في مشروع حوارنا مع « دكتاتورية التخلف العربى » .

لقد أنجزنا هنا تحديد مجموعة المساءلات والمفارقات التى تصوغ الإشكالية المركزية فى عدة محاور : الحرية فى العالم المعاصر ، الحرية العقلية فى الإسلام ، الحقيقة الاجتماعية والسلطة ، نهضة وسقوط معادلة النهضة ، استيراد القمع ، الثورة المضادة والهوية القومية . وقد ارتبطت هذه المحاور على صعيد المنهج بعضها ببعض من ناحية ، وبدكتاتورية التخلف من ناحية أخرى ، وبالخصوصية العربية لهذا التخلف من جهة ثالثة .

وسوف تزداد هذه الملامح بروزاً فى مختلف التطبيقات المفصلة لرؤيتنا إلى علم اجتماع المعرفة ، وباختيار الفروض والأدوات التى حاولنا استكشافها فى هذه الحلقة الأولى من المشروع الذى سيتضمن بعدئذ مناقشة المساءلات الرئيسية فى أجزاء مستقلة متتابعة ، كمسألة السلطة العربية ومسألة العقل الجمعى ومسألة العقل الفردى ، وغير ذلك من

مساءلات سوسيولوجية تعتمد نظام المفارقة في الربط الجدلى بين البنى القوية والبنى التحتية للمجتمع .

إننا في هذه الخاتمة نفتح عدة مقومات على ثلاثة أنساق فكرية في شخصية مشروعا ، وهى الأنساق التى يمكن العثور عليها في تضاعيف هذا الكتاب الأول وما سيليه : الشيوقراطية والأتوقراطية والعلمانية بين القانون العام والخصوصية القومية .

(١) مقدمات عن الشيوقراطية

هل تختلف السلفية القديمة في نمط الإنتاج الفكرى ، وفي المقومات الاقتصادية الاجتماعية التى استدعت « ظهور » الايديولوجية السلفية ذات يوم ، وخفوت صوتها ذات يوم آخر ، وانبعاثها الجديد ذات يوم ثالث ؟ لا مندوحة عن محاولة العثور على جواب هذا السؤال ، قبل محاولة النظر في « البديل » الذى يقدمه مؤتمر العلمانيين اللبنانيين الدائم تحت عنوان « العلمانية الحيادية » (السفر ١٢/٨/١٩٨٤) .

وبالرغم من الاهمية القصوى لهذه القضية في مجتمع طائفى كالمجتمع اللبناني ، وهو الأمر الذى يبرر صدور الدعوة الجديدة من لبنان ، إلا أن المسألة في تقديرى تتجاوز هذا الموقع الجغرافى - السياسى ، لتشمل المجتمعات العربية بكاملها .. ذلك أن موجة « الارتداد التاريخى » الراهنة لا ترتبط راسياً بما سبقها من موجات سلفية ، بقدر ما ترتبط أفقياً بالتطور الاجتماعى - السياسى في المنطقة الممتدة من المحيط إلى الخليج .

(١)

إذا شئنا التحديد الفينومولوجى قلنا أنه كانت هناك دائماً أربع سلفيات عربية - إسلامية . الأولى هى الايديولوجية الشعبية الراقدة في اللاوعى الجمعى . وهى التفسير الغيبى الكامن في أعماق الذاكرة

الشعبية ، مضافاً إليه التراث الاجتماعى للنص الشفهى المتداول ،
أوما يسميه الفقهاء « بالشوائب والخرافات الدخيلة » . بينما هى فى
حقيقة الأمر مجموعة الأحلام والإحباطات التى تغطى المفجوة الواقعة بين
النص الكتابى المجرد والنص التاريخى الاجتماعى . إن زيارة المقابر
ومقامات الأولياء وطقوس الختان وخوارق المشايخ والقديسين ليست جزءا
من النص المكتوب ، ولكنها جزء لا ينفصل عن النص فى تجلياته الفكرية -
الاجتماعية ، وهو نص سلفى بغير شك بأشكاله ومضامينه المعادية للعلم
والتقدم ، ولكنه النص الذى تتشكل فاعليته الواقعية وفقاً لميزان القوى
الاجتماعى . إنه النص الذى ينحاز إلى قوى الثورة فى إحدى المراحل ، وهو
نفسه القادر على تبرير الثورة المضادة فى مرحلة أخرى .

السلفية الثانية ، هى المؤسسة الدينية ، ومنذ انهيار الخلافة
العثمانية لم يحدث قط أن المؤسسة الدينية حكمت الدول العربية ، حتى فى
أكثر الأنظمة السياسية ثيوقراطية . وإنما الذى حدث هو العكس تماماً ،
فقد « توظفت » المؤسسة الدينية فى بلاط الحكم الملكى والجمهورى على
السواء . إن المفتى ووزير الأوقاف وشيخ الأزهر وأئمة المساجد وهيئة كبار
العلماء وفقهاء المعاهد الدينية ، يخضعون جميعاً لقرارات التعيين والفصل
الصادرة عن « الدولة » ولتختلف القوانين الوضعية والديساتير المدنية . أى
أن هذه الجماعات والقيادات والهياكل الإدارية والبرامج التعليمية تشكل
فى الحقيقة إحدى مؤسسات الدولة ، هى مؤسسة « الدين » غير المستقلة .
وبالرغم من أنها مؤسسة سلفية فى الجوهر والتفاصيل ، ولكنها تتكيف
سياسياً مع السلطة القائمة . كان شيخ الأزهر محمود شلتوت هو الذى
أفتى بتحريم الاعتراف بإسرائيل فى الزمن الناصرى ، وكان شيخ الأزهر
عبد الحليم محمود هو الذى أفتى بتبرير كامب ديفيد فى زمن السادات .

هكذا يلتقى الإسلام الشعبى والإسلام الرسمى فى المظهر
المورفولوجى ، فالأول يخضع لميزان القوى الاجتماعى والثانى يخضع

للسلطة ، وكأنهما لا يتمتعان باستقلال نسبي ، سواء عن التركيب الاجتماعي أو الدولة . ولكن الأمر يبدو مغايراً لذلك إذا تذكرنا أن الإسلام الشعبي هو أيديولوجية اللاوعي الجمعي ، بينما الإسلام الرسمي هو جزء من أيديولوجية الطبقة المسيطرة على الدولة . وكثيراً ما يتناقض تيار الشعور الجمعي مع العقل الطبقي للسلطة مهما ارتدى من ثياب الدين الرسمي ، كتناقض الغالبية الساحقة من المصريين مع التبريرات الأزهرية لحكم السادات .

السلفية الثالثة هي الإصلاح الديني في عصور الأحياء . وهي تعتمد على تأويل النصوص ، إما تأويلاً فكرياً كتفسير الإمام محمد عبده للقرآن الكريم ، وتفسير الطاهر بن عاشور في تونس ، أو تأويلاً عملياً كالحركة الوهابية والحركة المهدية وحركة ابن باديس والأمير عبد القادر وعبد الكريم الخطابي ، وغيرهم .

هذه السلفية تولد في مواجهة التخلف العثماني أو الاستعمار الغربي أو الطغيان ، بما يسمى « العودة إلى الينبوع » أو « العودة إلى الأصول » . والمقصود هو العودة إلى النص القرآني مجرداً من التاريخ الاجتماعي والسياسي للإسلام . النص المكتوب هنا هو الينبوع الذي « انحرف عنه المسلمون » في رأى البعض ، مما استوجب إنقاذ المعاصرين من « تراث الانحراف » بالعودة إلى « الجوهر » ، « غير البشري » ، وهو القرآن .

رواد هذه السلفية يرون أولاً أن الإسلام شيء وأن المسلمين شيء آخر . ويعتقدون ، ثانياً ، أن « إحياء » الإسلام يستلزم « فتح باب الاجتهاد » . ويقدمون اجتهادهم الرئيسي في القول بإمكانية الجمع بين الدين والعلم أو بين الإسلام والعصر إلى غير ذلك من ثنائيات يقصدون بالتوفيق بينها إلى تبرير إحدى مراحل التطور ، هي مرحلة الصعود البرجوازي غالباً .

والسلفية الرابعة تلتقي مع السلفية السابقة من حيث العودة إلى

الجزور ، غير أن « اجتهداها » على النقيض من التوفيق بين الدين والعصر الحديث ، فهي « تنسجم » مع نقطة الانطلاق الأولى بالقول أن « أصل الأصول » قد تحقق في الدولة الإسلامية الأولى ، أى دولة صدر الإسلام . هناك إذن « نموذج » جسد « الفكرة » . ويميل بعض أبناء هذا التيار إلى أن الخلافة العثمانية ذاتها « عصر ذهبي » يمكن بل يجب أن يكون رصيذاً بين أرصدة العودة إلى الجزور .

هذه السلفية وحدها - التي لا تؤمن بمؤسسة دينية - هي صاحبة الدعوة المبكرة بين أواخر العشرينات وبداية الثلاثينات من هذا القرن إلى « دولة دينية » و « أمة إسلامية » . إنهم إذن « الإخوان المسلمون » الذين يختلفون ويتفقون ، يتحالفون ويتخاصمون ، مع بقية السلفيات الأخرى ، من دون التنازل عن أكثر الأيديولوجيات صراحة في الدعوة إلى المجتمع الثيوقراطي والحكم الأوتوقراطي .

(٢)

السلفيتان الأولى والثانية من « الثوابت » التي تحتاج إلى رصد ميزان القوى الاجتماعي في إحدى المراحل بالنسبة للأيديولوجية الشعبية الراقدة في اللاوعي ، وإلى رصد المضمون الاجتماعي والسياسي للسلطة بالنسبة لمؤسسة « الدين » الرسمية .

أما بالنسبة للسلفيتين الأخريين ، فإنهما ليستا بحد ذاتهما من الثوابت ، وإنما هما ينتميان إلى حركة « المد والجزر » الطبقية - الفكرية ، فهما من عناصر المد المتغيرة ، ومن عناصر الجزر كذلك . وليست لهما بيئة ثابتة كمجرى الشعور الجمعي داخل الذاكرة الشعبية ، أو كالأزيتونة والأزهر والمعاهد الدينية ووزارات الأوقاف في « الدولة » .

ومن هنا فإن البحث عن « نمط الإنتاج الفكري » من ناحية ، وميكانيزم « ظهور واختفاء الأيديولوجية السلفية » من ناحية أخرى ،

يتناول التيارين الأخيرين فقط : الإصلاح الدينى أو الإحياء ،
والثيوقراطية . ماذا حدث حتى يرتفع الصوت الثيوقراطى فى السنوات
الأخيرة (١٩٦٧ - ١٩٨٢) ، وماذا جرى لتيارات الإصلاح الدينى ؟

لا بد من أن نضيف كذلك تيارات الفكر غير السلفى ، لأن هذا الفكر
لا ينفرد بالساحة الأيديولوجية العربية ، ولأن بعض التيارات الأخرى لها
علاقة ما بالدين دون أن تكون سلفية . ولأن صراع التناقضات فى صفوف
الفكر العربى الحديث لم ينقطع بين السلفية وخصومها ، وفى صفوف
السلفية ذاتها .

لقد ظهر الإصلاح الدينى أو ماندعوه بعصر الإحياء مع بدايات
التكوين الحديث لأشباه البرجوازيات العربية المسوخة . إن جملة
الولادات القيصرية لهذه الشرائح الاجتماعية الوافدة على الخريطة
الطبقية العربية ، كانت بسبب المكونات التاريخية الاجتماعية لهذا
« الجنين » . وهى المكونات الهجين من الأصل شبه الإقطاعى لعلاقات
الإنتاج والأصل شبه الكمبرادورى لدولة الموظفين والتجار . كان
« التحديث » هنا مختلف مرافق الدولة - الخامات ، والدولة - السوق ،
والدولة - الأيدى العاملة الرخيصة ، احتضاناً طبيعياً لنشأة وتطور هذه
« البرجوازيات » الوطنية النامية فى عصر الكولنيالية .

ولم يكن التراث الدينى التقليدى ليستطيع تبرير هذه الطفرة النوعية
فى علاقات الإنتاج الاجتماعى . كان لابد من « قيم جديدة » تواكب هذا
« الانتقال المخيف » من العصر العثمانى الطويل الأمد إلى العصر الجديد .
ولم يكن الفكر الغربى ليستطيع أن يكون - بترجمات الطهطاوى وعلى مبارك
ومدرسة الآلسن والمبعوثين إلى أوروبا - بديلاً جاهزاً عن هذه القيم . وإنما
كان من الطبيعى لهذه الفئات من الطبقة الوسطى البازغة والتى تضع قدماً
فى الأرض والأخرى فى السوق ، أن « تؤلف » بين القديم والجديد ، بين
الماضى والحاضر ، بين التراث والعصر هذه « المعادلة التوفيقية » التى

أثمرت ما سعى بعصر « النهضة » العربية الحديثة ، أو « عصر اليقظة القومية » في تسمية أخرى .

ومن المفيد التذكير بأن رواد هذه النهضة أو اليقظة هم في غالبيتهم من « المشايخ » بدءاً برفاعة الطهطاوى ومحمد عبده وليس انتهاء بطله حسين وعلى عبد الرازق في مصر . ولقد كان « الإسلام وأصول الحكم » لهذا المفكر هو أرقى ما توصل إليه الإصلاح الدينى في مجال النظرية السياسية .

ولكن هذه الفئات من الطبقات الوسطى العربية التي كانت قد انتفضت على أغلالها في ثورات ١٩١٩ و ١٩٢٠ و ١٩٢٥ في مصر وسوريا وفلسطين والعراق ، سرعان ما نكصت على أعقابها ، وتجسدت انتكاساتها في ظواهر دالة : ١ - أن تتولى بنفسها ضرب الحلفاء الأكثر راديكالية كما جرى في مصر للحزب الشيوعى عام ١٩٢٤ على يدى سعد زغلول . ٢ - أن يتم إقصاؤها عن الحكم بواسطة الفئات الأكثر ارتباطاً بالاستعمار والأكثر موالاة لعملائه المباشرين وبالتالي الأكثر دكتاتورية . ٣ - أن تحاكم رموز المعادلة التوفيقية - كطله حسين وعبد الرازق - وتسقط عنهم الانتساب إلى الأزهر وتصادر مؤلفاتهم ، بالرغم من أنهم مفكروها وكتابها . ٤ - أن تفسح المجال ، للمرة الأولى في التاريخ المعاصر ، أمام نشأة الجماعة الثيوقراطية التاريخية (الإخوان المسلمون) جنباً إلى جنب مع الجماعات الشوفينية الأخرى (مصر الفتاة - سوريا الفتاة - الكتائب اللبنانية .. الخ) طيلة الثلاثينيات بكل ما صاحبها من مد نازى . ٥ - وكانت الظاهرة المثيرة في ذلك الوقت هى العودة الجماعية لرواد الفكر النهضوى إلى تاريخ السلف ورموز السلف وقضايا السلف ، كما نرى عند طه حسين والعقاد والحكيم وهيكىل ، ولا ريب في أنهم جميعاً تناولوا الدين وأحداثه وشخصياته بمناهج متطورة ، ولكن مجرد الاتجاه الجماعى في وقت واحد نحو الماضى له دلالة على « انكسار » النهضة البرجوازية ومعادلتها التوفيقية ، وانتصار أكثر اجنحة السلفية ثيوقراطية .

منذ أواخر الأربعينيات وبداية الخمسينيات ، كان النظام العربى المعاصر يستقبل فى مجتمعاته المختلفة ، متغيرات جديدة بالحرب العالمية الثانية وبالحرب العربية - الصهيونية الأولى . كان يستقبل فى كثير من أجزائه « الاستقلال السياسى » وفى بعض أجزائه « الثروة النفطية » وفى البعض الآخر محاولات « الاستقلال الاقتصادى » . وكانت الطبقات الوسطى العربية أساساً هى صاحبة الخطوة فى استرداد أنفاسها ، ومن ثم كان من الطبيعى أن تعود إلى معادلتها التوفيقية . ولكن الثورة الناصرية والجزائرية والبعث ، حاولوا من مواقع مختلفة إضافة وتعديل عناصر معادلة النهضة التى سقطت . كانت القومية العربية والمضمون الاجتماعى التقدمى للاستقلال ، من أهم هذه الإضافات والتعديلات . وصاحبتهما أخطر ثغرة فى البناء الجديد ، هى غياب الديمقراطية . وقد أدى هذا الغياب إلى هزيمة هذا البناء مرتين مشهودتين : الأولى هى انفصام عرى الوحدة بين مصر وسورية ، والثانية فى حرب ١٩٦٧ .

كان النظام العربى بشقيه المحافظ والتقدمى قد أعلن إفلاسه الأيديولوجى نهائياً فى هزيمة ١٩٦٧ . وقد ازدهرت على الفور غداة الهزيمة السلفية الشيوعية فكرياً وتنظيماً ، وبعثت الليبرالية على نحو مباغت . وكان ذلك رداً مدوياً على سقوط المفهوم الشوفينى للقومية العربية ، والمفاهيم البرجوازية الصغيرة للاشتراكية ، وانعدام الحدود الدنيا أحياناً لحقوق الإنسان .

ولكن السلطة العربية كانت قد تغيرت ، والمجتمعات العربية كذلك ، من مرحلة الاستقلال السياسى إلى الأفلاك النفطية للاستعمار الجديد ، ومن مرحلة الاستقلال الاقتصادى إلى التبعية الكمبرادورية للاحتكارات الإمبريالية ، ومن مجتمعات الإنتاج والخدمات إلى مجتمعات الاستهلاك والعمل الطفيل . من هنا كان مأزق الليبرالية أن البسط الاجتماعى قد

سحب من تحت أقدامها ، وأن السلطة التابعة قد تزور ديكوراً للديموقراطية بعض الوقت ، ولكنها تصنع لها الأنياب طول الوقت . كذلك كان مأزق الشيوعية أن دولة المجتمع الاستهلاكي لديها كل الاستعداد لتوظيف الدين في خدمتها ، ولكن ليس لديها أدنى استعداد لخدمة الدين . وحين تتناقض وظيفة الدين مع أهداف الدولة الطفيلية ، فإنها تستخرج من النص الديني نصاً طائفيًا . هكذا كان لابد أن ينتهي التحالف بين دولة « العلم والإيمان » وممثل « الدولة الدينية » إلى الطلاق الدموي . وقد جسده نهاية السادات خير تجسيد .

غير أن المأزق يظل قائماً وكامناً ، لأن النظام السياسي العربي الذي توجده عام ١٩٦٧ بهزيمة الشق الوطني التقدمي وسيطرة الدولة الطفيلية التابعة ، هو نفسه الذي يفرز المد الشيوعاتي بالرغم من القمع البوليسي . إنه المد الذي رافقه بعد هزيمة ١٩٦٧ استيلاء الثورة المضادة على الحكم في مصر ، وتحويل ثمار حرب أكتوبر المجيدة إلى معاهدة صلح مع العدو ، واشتعال الحرب اللبنانية ، وأخيراً ما جرى في إيران . كان من شأن ذلك كله دعم الاتجاهات الشيوعية العربية تدعيماً طائفيًا متحققاً في لبنان وإيران . وكان من شأن ذلك أيضاً « انكسار » بعض الرموز التقدمية في الفكر والسياسة العربية المعاصرة ، وتحولهم إلى تبرير الشيوعية الفكر والتنظير لها وتبنيها . وليس هؤلاء بأبناء الرواد الذين « انكسروا » في الثلاثينيات ، لأن النهضويين لم يستنكروا عقلانيتهم السابقة ، وهم يتجهون إلى دراسة التاريخ الإسلامي . أما « الشيوعاطيون الجدد » من ماركسيين سابقين وقوميين تأثبين ، فقد انتهوا إلى طلاق بائن ، لا مع الماركسية ، وإنما مع العقلانية .

وفي هذا المناخ الملتهب ، تصدر دعوة شجاعة من لبنان إلى العلنية . وما أحوج الثوريين العرب الذين ما يزال فيهم رفق ولم يبدلوا الرايات ، إلى مناقشة هذه الدعوة الجريئة .

(ب) مقدمات في الأوتوقراطية

لا سبيل لمناقشة « البديل العلماني » الذي تدعو إليه إحدى الجماعات اللبنانية بعد حرب مضت عليها عشر سنوات ولم تنته بعد ، إلا بالتساؤل عما إذا كانت هناك علاقة « ما » بين الشيوعية والأوتوقراطية قبل أن ندلف إلى إشكالية العلمانية .

يستدعي السؤال أن نحدد الملمح الرئيسي للشيوعية العربية ، فهي ليست الدعوة إلى « الدولة الدينية » وحسب ، وإنما هي واقع « المجتمع الديني » أيضاً . « الدعوة » هنا تجد « قاعدة » من العلاقات الاجتماعية والقيم الاجتماعية ، على استعداد دائم لاستقبال « الدولة » الدينية . إن فرض دولة شيوعية على مجتمع علماني ، عملية عسيرة يخترقها التنافر ، أما الدعوة إلى دولة شيوعية في مجتمع ثيوقراطي ، فإنها تكتسب قدراً أكبر من الانسجام والمصادقية .

والمجتمعات العربية الحديثة والمعاصرة هي مجتمعات شيوعية إذا قمنا بتحليل المضمون لجملة البنى الذهنية التي تتحكم في فكر وسلوك الكم الأكبر من الطبقات أو الفئات أو الشرائح الاجتماعية . هنا لا يختلف الإسلام العربي عن المسيحية الغربية إلا أن مجدها الإمبراطوري - البابوي في العصور الوسطى . ولكن الغرب منذ بدايات عصر النهضة إلى العصر الحديث ، تمكن تدريجياً من تحرير الدولة والمجتمع والدين . تحررت المسيحية من قيود الحكم ، فأضحت جزءاً لا ينفصل عن التقاليد القومية والميراث الثقافي والقيم الأخلاقية العامة . وفي هذا النطاق استطاعت أن تقدم إسهاماً تاريخياً سواء عن طريق كالفن أو عن طريق لوتر ، وسواء اعتنق هذا الشعب أو ذلك البروستانتية أو بقي « مؤمناً » في إطار الكاثوليكية .. فقد تركت الكالفينية واللوثرية بصماتها على « المسيحية » وعلى « المسيحيين » أيأ كان المذهب : الغاء الكهنوت عملياً ، الغاء الوساطة بين الإنسان والله (بترجمة الانجيل إلى لغات ولهجات الشعوب ، واستعادة

المعنى الأول للكنيسة بصفتها جماعة المؤمنين . وقد كان من شأن هذه المسيحية الجديدة أن دعمت الفكر الاجتماعى والاقتصادى البرجوازى الناشئ (دعه يعمل ، دعه يمر) كما عمقت الأواصر القومية على حساب التماسك الإمبراطورى .

وقد كان تحرر المسيحية الغربية جزءاً من تحرر المجتمع ، فلم تعد العلاقة بالمؤسسة الثيوقراطية المباشرة (الكنيسة) هى مفتاح بقية العلاقات الإنسانية بين الأفراد وبين الطبقات وبين الأمم ، بل وبين الأرض والسماء . وإنما أضحت هناك مفاتيح متعددة ، اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية ، تستمد حيويتها وقدرتها واتجاهها من « السوق » البرجوازية الواليدة ، وما اكبتها من معامل ومختبرات الكشوف والاختراعات العلمية ، والمصانع التى راحت تطبق نتائج الكشوف على منتجاتها . وأصبحت العلاقة الاجتماعية بين الناس على درجة من الموضوعية ، تخضع لقوانين مستقلة تملأ عن « الكتاب المقدس » فضلاً عن تحررها المطلق من « المؤسسة الدينية » . ولقد بقيت الغالبية من البشر « مؤمنة » . ولكن الإيمان أمسى جزءاً من خصوصية الفرد الداخلية العميقة التى لا تؤثر على النظام الاجتماعى المستقل جوهرياً عن النظام الثيوقراطى .

وكان من الطبيعى أن ينعكس تحرر المجتمع على الدولة ، من خلال الانتفاضات الثورية المتعاقبة التى نقلت السلطة من التحالف الإقطاعى - الكنسى إلى البرجوازية القومية . كانت المواجهة التاريخية فى الغرب بين الدولة البرجوازية والكنيسة هى من جهة : المواجهة الاقتصادية بين الرأسمالية الناشئة والإقطاع ، ومن جهة أخرى : المواجهة الفكرية ، بين عقائد الكتاب المقدس وكشوف العلم الحديث .

والحقيقة أن « استقلال المسيحية » عن المؤسسة ، أى عن الكنيسة ، لم يكن بأية حال أقل من استقلال الدولة أو المجتمع . وهذا الاستقلال

التاريخى هو الذى جعل من المسيحية فى الغرب « تقليداً حضارياً » بين ثلاثة تقاليد رئيسية تحكم العقل والضمير ، الفكر والسلوك ، بوعى أو بغير وعى ، هى : اليونان والمسيحية والعلم ، أى التراث اليونانى الذى أحيا النهضة الأوروبية ، والمسيحية بالمعنى المشار إليه ، والعلم الحديث . هذه هى أركان الحضارة الحديثة فى الغرب . ولولا علمانية المجتمع ما كان يمكن تحقيق علمنة الدولة ولا تحرير المسيحية .

وعندما تنتكس البرجوازيات الغربية ، تستنجد بالدين ، لا بالمسيحية ، وإنما بالكنيسة . ولكن مأساتها فى هذا الصدد أن الوقت قد فات ، ولم تعد هناك « كنيسة » كما كان الأمر منذ قرون . لم تعد هناك « كنيسة فى المجتمع » أو لم يعد المجتمع كنيسة من العلاقات والقيم . ولذلك لم تعد الاستغاثة بمؤسسة غير قائمة مجدية . والمؤسسة الدينية فى الغرب غير قائمة مادياً ولا معنوياً . ربما كانت بقايا قوتها السياسية فى أسبانيا والبرتغال ما تزال لها رموز مترسبة من عصر الفاشية فرانكاوية أو السالازارية . ولكنها رموز تعتمد أصلاً على بعض قيادات المؤسسة العسكرية ، لا على الشعب ، لا على المجتمع ولا على الدولة (التى تقع أحياناً بالانتخاب الحر المباشر فى أيدي البرجوازية الصغيرة ذات الميول المتذبذبة نحو الاشتراكية) :

وربما يحاول الغرب صنعها - خائناً لمبادئه الأولى - حين يكون الأمر متعلقاً ببولندا . ويحاول أن يصدّ بها تياراً عالمياً دافقاً بالحياة الجديدة ، حين يتحول البابا الكاثوليكي الحالى إلى دمية دعائية طائفة . وفى أميركا الوسطى والجنوبية يشاهد البابا أساقفة الكنيسة يحملون السلاح فى صفوف الثوار فيحذروهم من أن البنادق لا تخدم السلام ، ولكنهم يقولون له : قل هذا الكلام للحكام أولاً ، ولا يفيد شيئاً أنه « رأس » الكنيسة .

لقد تحررت المسيحية فى الغرب ، ولم يعد ممكناً إعادتها إلى القفص الذهبى ، بل ولم يعد ممكناً إعادة المجتمع أو الدولة - سواء كانت برجوازية

أو اشتراكية - إلى حكم الكنيسة أو شرائعها .

قبل هذا التحرير كانت المسيحية الغربية كالإسلام العربى بعد تحوله إلى « إمبراطورية » وخاصة في ظل القيادة السياسية المطلقة للخلافة العثمانية . غير أن الوطن العربى ، بالرغم من انحسار الخلافة العثمانية ، لم يستطع التخلص بعد من الشيوعية في المجتمع ، وإن تخلص منها جزئياً في الدولة .. جزئياً على صعيد التاريخ وجزئياً على صعيد الجغرافيا . مازالت هناك الدولة العربية الديمقراطية شكلاً ومضموناً . وما زالت جميع الدول العربية - باستثناء لبنان لأسباب طائفية لا لأسباب علمانية - تثبت في دساتيرها أن للدولة ديناً هو الإسلام دين الغالبية الساحقة من العرب ، ومن المثير أن دستور دولة الوحدة بين مصر وسورية خلا من هذا النص ، ولكن الانفصال أعاده إلى دستور مصر أولاً ، وبعدها بسنوات إلى سورية . على أية حال ، فإن الشيوعية في المجتمع العربى هي التي تعنينا ، لأنها من المقدمات الأساسية الى الأوتوقراطية .

ما مصدر هذا الرسوخ الشيوعى في العلاقات الاجتماعية والقيم الاجتماعية ، أى في الدورة الدموية للمجتمع ؟

أولاً ، هناك طول الفترة التاريخية للنظام الشيوعى في ظل الإسلام العثمانى . إنها الفترة التى لم يعد فيها للعرب أى دور قيادى . ومن ثم كان الدين (العربى) هو الحصن الأخير للقومية المضطهدة ، ولعله أصبح الوطن . ولكن هذا الدين كان الإسلام . وهودين تركيا أيضاً التى أرادت من موقع مخالف أن يحل مكان القومية (العربية) . كانت عاصمة الخلافة تشعر بالغيرة من العرب أصحاب الإسلام ، ورأت في الإسلام نفسه وسيلة لإخضاع العرب . من الجهتين أصبح الدين هو العلاقة الاجتماعية ، وهو القيمة الاجتماعية ، هو الحياة ذاتها تعويضاً عن الاضطهاد من جهة ووسيلة للحكم من جهة أخرى .

ثانياً ، كان للإسلام دور حاسم في توحيد العرب من الشعوب والقبائل التي انطلق من أراضيها وبعض الشعوب والقبائل التي فتح أراضيها . ولقد كان هذا الدور من أهم عناصر التكوين القومي ، بالرغم من أن فترات التجزئة والتفتت أطول بما لا يقاس من فترات الوحدة . ومع ذلك فقد ظل هذا الدور من العناصر المتبقية على الصعيدين الثقافي والحضاري في اللاوعي — وأحياناً الوعي — الجمعي العربي . ولكن الخطأ بين الدين والقومية من جهة ، والتشديد على القول بأن الإسلام دين ودنيا من جهة أخرى ، كان من شأنه أن يتحول بالدور التاريخي للإسلام كإيديولوجية وحدوية إلى عكس مبتغاه ، أي إلى تأسيس وترسيخ مجتمعات عربية شيوعية تجزأت أصلاً في ظل الحكم الإسلامي ، وازدادت تفتتاً في ظل الاستعمار الغربي ، وإذا كانت الشيوعية في البداية قد انجذبت عن عنصرية دينية ، فقد انتهت بعنصرية مذهبية — طائفية . وكلاهما رباط بين العرق والدين ثم بين العرق والطائفة .

ثالثاً ، لم تعرف البرجوازيات العربية كشوفات علمية من شأنها أن تصطدم بالعقيدة الدينية كما حدث في الغرب ، لذلك بدت الأمور كما لو أنها تتطور في خطين متوازيين لا يلتقيان سلباً ولا إيجاباً : الدين في طريقه والحياة في طريقها ، ولعلهما طريق اجتماعي واحد . إن كروية الأرض والنسبية ونظرية التطور ، كلها بتناقض صراحة مع ما نقوله التوراة عن الأرض والخلق . ولذلك وقع التصادم بين الرؤية البرجوازية التي يحتاج أصحابها إلى الدوران حول الأرض وهم أنفسهم المؤمنون بتنازع البقاء ، وبين الرؤيا الكنائسية الداعية إلى الثبات المطلق وانعدام التاريخ .

البرجوازيات العربية لم « تكتشف » شيئاً ، وإنما هي « أحييت علماً » ، ياشياء ثم اكتشفها في مكان آخر هو الغرب . لذلك يصبح التوفيق بين « الدين » وال« علم » أي بين الإسلام والغرب (التكنولوجيا) هو ذروة الاجتهاد لدى البرجوازيات العربية الصاعدة ، ويصبح القرآن محتوياً على

كل الكشف متتبناً بكل العلوم ، مراققاً للقول بأن الإسلام دين ودنيا ، عندما تنكس هذه البرجوازيات المشوهة وتهبط ايدويولوجيا إلى الحضيض .

لهذه الأسباب الثلاثة بقيت المجتمعات العربية ثيوقراطية النسيج الاجتماعي من العلاقات والقيم ، حتى أنها تتناقض أحياناً مع السلطة الأقل ثيوقراطية .. كما حدث في بعض الأقطار التي اتخذ زعمائها قرارات إلى جانب حرية المرأة أو حرية الأديان أو علمنة معاهد التعليم .

هذا النوع من الثيوقراطية كان له أسوأ الأثر على الإشكالية الثانية : الأوتوقراطية . لقد عرفت بلادنا الأوتوقراطيات التالية : الأوتوقراطية الدينية ، والأوتوقراطية العسكرية ، والأوتوقراطية الكمبرادورية .

والأوتوقراطية الدينية ليست نمطاً واحداً ، إنها نظام الحكم الوراثي المطلق دون قيود . وهي نظام الحكم الوراثي المطلق (البرلماني) ، وهي نظام الحكم الوراثي المطلق (الحزبي — البرلماني) . وهذه كلها متحققة في بلادنا . وهناك نظام ولاية الفقيه أو الخليفة أو الأمير (والأول مطبق في إيران — مع أحزاب وبرلمان ومجلس وزراء ورئيس جمهورية ومرشد الثورة) . والآخر تنظيمات سرية منتشرة في جميع أنحاء الوطن العربي ، وهي ضد الأحزاب والبرلمانات ورئاسة الجمهورية ورئاسة الوزراء ، ولا برنامج تنظيمياً واضحاً لها .

تتبنى بعض هذه الأوتوقراطيات الدينية دساتير تنظم الحياة السياسية في البلاد ، وبعضها الآخر لا تتبنى سوى القرآن أو ما يسمى على سبيل الحصر القانوني « الشريعة الإسلامية » .

وبالطبع ، فالحق الإلهي في السلطة ، هو القاعدة الثيوقراطية في الحكم ، ولكن الذي يدعمها إلى جانب ثيوقراطية المجتمع والقول بالإسلام دين ودنيا . هو الانتساب السلالي إلى عائلة الرسول . هنا يتجاوز العرق

والدين والمذهب في بنية ذهنية تجمع الحاكم والمحكوم رغم تعدد طبقات المحكومين . وإذا كان التناقض الاجتماعى يصل أحياناً بالحكومين إلى حدود « الثورة » فإن تبرير التمرد ليس صعباً وتبرير إنهائه ليس صعباً أيضاً . ولكن الصعوبة تكمن حين يزدهر تيار دينى منظم داخل المجتمع الثيوقراطى وتحت سقف الحاكم الاوتوقراطى ، ثم يصل ازدهاره درجة تهديد نظام الحكم الدينى القائم .

هذه الاوتوقراطية الدينية المزورة في عرف التيارات الدينية المستقلة عنها والمرتبطة أكثرربما بالشارع الشعبى ، هى توظيف المؤسسة الرسمية للإسلام ، والمجتمع الثيوقراطى من جانب مجموعتين من القوى : الأولى أجنبية ، وهى صاحبة الحظوة في ثروات البلاد ، وقد تتغير جنسيتها من مرحلة إلى أخرى ، وقد تكون متعددة الجنسية حسب نوع الثروة المنهوبة . والمجموعة الأخرى من القوى المحلية ، وهى التحالفات الاجتماعية - العرقية - الطائفية من الشرائع والفئات القبلية والعشائرية المحتكرة لوكالات الاستثمارات الأجنبية .

أما الاوتوقراطية العسكرية ، فهى أيضاً أوتوقراطية طبقية ، وبعضها يتصل من ناحية بأصحاب الاحتكارات الأجنبية ومن ناحية أخرى بالطبقات الوكيله لهذه الشركات . ولكنها كذلك قد تكون أوتوقراطية وطنية ومتصلة ببعض الطبقات الوطنية والشعبية . غير أن ما يجمع الاوتوقراطية العسكرية الوطنية وغير الوطنية ، أسلوب الحكم وأحياناً نتائجه . إن التجربة التاريخية لعسكرة المجتمع ، أو العكس ، تدويب العسكريين في المجتمع ، دلّت على أن القمع في الحالين هو أسلوب الحكم . وهو القمع الذى يتحول فيه السلاح أو الوسيلة إلى غاية أو أيديولوجية : تنتهى عملياً بسيطرة « الفاشية » على المجتمع وتسليمه إلى أكثر الأجنحة دكتاتورية في دولة الثورة المضادة .

تستمد الاوتوقراطية العسكرية أسلوبها في الحكم من تجربتها

المراتبية الانضباطية داخل الجيش ، ومن واقعها الطبقي أساساً . في إطار المجتمع الشيوعي المستعد دوماً لاستقبال « المستبد » (عادلاً) كان أو (ظالماً) فالاستبداد ينتهي حتماً إلى (الظلم) .. هذا المصطلح الأخلاقي الذي يعنى تقنين الاستغلال وحمايته بالقمع .

تبقى الأوتوقراطية الكمبرادورية . ولقد لاحظنا ان الأوتوقراطية الدينية بأنواعها والأوتوقراطية العسكرية في أغلب تجاربها تنتهي أو تبدأ بالتعبير عن القوى الكمبرادورية في المجتمع ، سواء كانت شرائح أو طبقات أو تحالفات طبقية وفئات متباينة . غير أننا نصف هنا هذه الأوتوقراطية بالكمبرادورية مباشرة ، لأنها لا ترتدى ثياب الدين ولا ثياب العسكر . إنها « النخبة » التي تهيئها ظروف العهد الاستعماري ، لتباشر العمل السياسي من موقع السلطة بعد الاستقلال . وهي النخبة التي ناضلت الاستعمار القديم بالسلاح والعمل السياسي معاً . وغالباً ما قاومت ما يشبه الاقطاع إذا كانت هناك أساسيات مادية لهذا الاقطاع الذي يتحالف في معظم الأحوال مع القوى الاستعمارية . « النخبة » هي ذلك القطاع من متقفي البرجوازيات الممسوخة والمنسوخة عن الغرب ، أي المشوهة تشوهات التاريخ المعاكس للنمو المستقل . وهي النخبة التي سرعان ما تتلقى مع الاستعمار الجديد في منتصف الطريق الذي ندعوه بالكمبرادورية .

هذه النخبة تحتكر العمل السياسي في البلاد ، أي تعتمد إلى الأوتوقراطية ، لكي تنفرد بتنظيم العلاقة الاقتصادية بين الوطن والقوى الأجنبية التي لم يعد لها حق للعلاقة المباشرة مع السوق والخامات الأولية والأيدي العاملة الرخيصة . وإنما أصبح هناك « وسيط » لا يسمح بتعدد الوسطاء ، ولا يسمح بتنوع معاني الاستقلال أو التحرير . لذلك ، فالحزب الأوحده أو اللاحزبية على الإطلاق أو التنظيم الجامع المانع ، هو الوعاء الذي يحمل كل المتناقضات تحت قيادة « شخصية تاريخية » — كريزما — هي غالباً رمز الاستقلال السياسي بعد تصفيات دموية عديدة .

إنه شخصية مدنية ، يقف على رأس بيروقراطية - تكنوقراطية غير متحمسة إطلاقاً لرجال الدين أو رجال الجيش . ولكن الأمن في شتى أجهزته ووسائله ، سرىاً كان أو علنياً ، داخلياً أو خارجياً ، هو الوسيلة الرئيسية لحكم هذا النوع من الأوتوقراطيات .

وهو في الحقيقة لا يعتمد على الجيش أو المؤسسة الدينية من حيث المظهر ، ولكن « قاعدة القوة » الأولى لهذه الأوتوقراطية هي مؤسسة الأمن سواء كانت شرطة أو جيشاً ، توازيها في القوة القاعدة الاجتماعية المعتمدة بعد رحيل الاستعمار على سلطة « الأب » . العائلة البطريركية والمجتمع الأبوي ، هما مصدر هذه القاعدة الاجتماعية الثيوقراطية التي يتمتع بالارتفاع فوقها ذلك الأوتوقراطي الكمبرادورى الذى « يجزؤ » على مهاجمة المؤسسة الدينية في مناسبات كثيرة .

هذه الأوتوقراطيات الثلاث تتخفى أحياناً وراء لاقتات من الشرعية الدستورية أو الوضعية أو الحزبية أو الجبهوية لإسكات تيارات حقيقية تتناضل من أجل تحقيق هذه الشعارات . غير أن المسكوت عنه في علاقة الحكم العربى الحديث والمعاصر بالمؤسسة الدينية هو (حاجة) هذا الحكم إلى الشرعية الدينية .

ويصبح السؤال : من إذن بحاجة إلى العلمانية ؟

(ج) مقدمات إلى العلمانية

بلغت الفاشية والنازية أعلى مراحل الأوتوقراطية في الغرب ، ولم تكن هذه أولئك مرتبطة بالمؤسسة الدينية ، أى بالثيوقراطية . لم تكن هناك دولة دينية ولا مجتمع دينى ولذلك لم تستمر أيهما طويلاً . وكانت تطول حياة الأوتوقراطية إذا ارتبطت الدولة بالكنيسة على نحو ما ، كما حدث في اسبانيا والبرتغال . ولقد استمر القمع في الغرب الرأسمالى وما يزال ، ولكن دون ثيوقراطية أو أوتوقراطية . المكارثية مثلاً لم تكن أوتوقراطية ، وإنما

كانت أيديولوجية — الدكتاتورية الطبقية في إحدى المراحل .

في بلادنا ، يختلف الوضع ، لارتباط الأوتوقراطية بالنسيج الثيوقراطي في الدولة أو في المجتمع أو فيهما معاً . ولذلك كانت هناك بالفعل « خصوصية عربية » في الثيوقراطية والأوتوقراطية كليهما . اننا قد نجد شخصية كيريمانية ليست أوتوقراطية في بلد متخلف كالهند ، كشخصية غاندى أو نهرو ، بالرغم من النسيج الثيوقراطي في المجتمع . وقد نجد أوتوقراطية في صين ماو بالرغم من غياب المؤسسة الدينية أو الكمبرادورية . وقد كان مصطفى كمال أتاتورك تجسيدا مباشراً للأوتوقراطية المعادية للمؤسسة الدينية . وقد نلاحظ على هذه الأوتوقراطيات كلها أن القاسم المشترك بينها جميعاً هو التخلف في أنواعه ودرجاته المتباينة .

أما في بلادنا ، فالوضع يختلف لارتباط الأوتوقراطية بالثيوقراطية في الدولة والمجتمع أغلب الأحيان . ومن ثم يرتبط الحق الإلهي في السلطة بمجتمع يقوم على الخلافة والخلفاء الكبار والمتوسطين والصغار والأصغر في مختلف مجالات الإنتاج الاجتماعي والعلاقات والقيم الاجتماعية . يحتاج الحكم العربي إلى الشرعية الدينية ، فيوظف المؤسسة الرسمية للدين في خدمة البلاط ، ويحاول توظيف المؤسسات الشعبية (الحركات الصوفية — التيارات المعارضة ..) . ولا يتورع الملك القادم من إنجلترا عن تربية لحيته في آخر العمر ومحاوله شراء لقب أمير المؤمنين كما فعل فاروق في مصر ؛ بل وقد حاول السادات نفسه أن يكون سادس الخلفاء الراشدين ، وعلى خطاهما يحاول النمرى الآن دون جدوى . ولكن الدلالة هي « اكتساب الشرعية الدينية » في صياغة الأوتوقراطية سواء كانت وراثية أو عسكرية أو كمبرادورية . هذه خصوصية عربية ، لأن الانتساب العرقي لسلالة الرسول لا يتوفر إلا للمسلمين (العرب) .

الحق الإلهي في السلطة هو مصدر الشرعية في الحكم العربي الحديث

والمعاصر ، سواء مباشرة أو بصورة غير مباشرة إنها إذن ، سلطة مطلقة غير تاريخية . (الخلفاء) المعاصرون من الحكام العرب يضيفون اليها « الوراثة » العرقية ، وكأنهم يربحون التاريخ ولا يخسرون المطلق . بالوراثة تبدأ مسيرة الأوتوقراطية — الثيوقراطية ، فيمسيان ظاهرة واحدة على الصعيد السوسولوجي . يصبح للتخلف « دكتاتورية عربية » ، أو يصبح للدكتاتورية « تخلف عربى » لا فرق . في جميع الأحوال هناك خصوصية عربية تجمع بين الأوتوقراطية والثيوقراطية رأسياً وأفقياً ، أى على صعيد الدولة والمجتمع . إن « الدولة » ذاتها مقولة نظرية غير متحققة في أغلب الاقطار العربية ، والمقصود هنا الدولة الوطنية فضلاً عن الدولة القومية . أما المتحقق فمعظمه يدور حول الدولة — المدينة ، أو الدولة — الطائفة ، أو الدولة — القبيلة . وهى صياغات نستهدف منها الإشارة إلى عدم وصول معظم الاقطار العربية إلى مرحلة « الدولة » في سلم المدينة والمواطنة على حد سواء . وبالتالي ، فالعلاقة بين هذا الكيان السياسى — البيروقراطى ، والمجتمع تختلف عن العلاقة بين الدولة والمجتمع في بلاد أخرى توفرت لها مقومات الدولة . ثم تزداد هذه العلاقة اختلافاً حين « ننظر » في المجتمع ذاته ، فإذا بالكثير من اقطارنا لم يبلغ أيضاً المرتبة الاجتماعية التى ندعوها المجتمع . إننا اغنياء بالوحدات الاجتماعية الشبيهة بالجزر المنفصلة عن بعضها البعض والتى نسميها العائلات أو القبائل أو العشائر أو الطوائف وهذه التشكيلات الاجتماعية لا تكون « مجتمعاً » من طبقات متبلورة . وإنما تكون دوائر أفقية وإهرامات رأسية .. نظام مراتبى داخل الدائرة الواحدة المعزولة عن الأخرى . وما يسمى خطأً بالدولة في هذه الأنظمة المسماة خطأً بالمجتمعات . ليس أكثر من كيان إدارى تؤسسه توازنات القوى القبلية أو العشائرية أو العائلية أو الطائفية ، يقوم بدور التنسيق بين الدوائر المغلقة ، ويعتلى قمتها الرمز الأوتوقراطى الأول .

التفويض الإلهى بالسلطة في هذه التشكيلات الاجتماعية لا يقتصر

على الكيان الإدارى المسمى تجاوزاً « دولة » وإنما ينبثق هذا التفويض عن التكوين الاجتماعى المعتمد أساساً على مراتبية عرقية — دينية — مذهبية ، حسب فصيلة الدم ودرجة القرابة التى تبلغ أسمى حلقاتها فى الانتساب المباشر إلى عائلة النبى . ان اللاعقلانية فى الفكر والسلوك هى العقل الجمعى وتيار الشعور الجمعى فى مثل هذه التشكيلات الخاضعة لتقسيم العمل والمصراع الاجتماعى دون أن تصل حقاً إلى مرحلة الدولة أو مرحلة المجتمع .

هكذا تلتقى اللاتاريخية (الثيوقراطية) واللاعقلانية (الأوتوقراطية) فى صياغة أنماط إنتاج متضاربة ومتخلفة ، وعلاقات إنتاج توازيتها تضارباً وتخلفاً . وتبقى قوى الإنتاج فى أدنى مراحل التطور ، مهما استطاعت الثروات المالية من استيراد أحدث منجزات تكنولوجيا العصر .

يصبح التفويض الإلهى بالسلطة مصدراً لشرعية المجتمع الأبوى والعائلة البطيريركية : علاقات الإنتاج القائمة على الارث والدم والقيم الاجتماعية القائمة على الخطيئة والثأر ، مهما تناقض ذلك مع نمط الإنتاج السائد وقواه المنتجة .

ومعنى ذلك أننا نعيش منذ حوالى عشرة قرون عصر الثورة المضادة للإسلام ، لأنه كعنصر حضارى فى بناء الوحدة القومية قد غاب فى إطار السلطة الدينية الكبرى ثم السلطات الأوتوقراطية الصغرى ، ولم نعد فى وضع أمة واحدة مجزأة ولا فى وضع أمة متعددة متفرقة ، بل فى وضع جاهلى الى أبعد مدى : قبائل وعشائر وطوائف وأعراق تزداد تفتتاً وجاهلية يوماً بعد يوم . هنا تلعب فكرة السلفيات الجديدة : العودة إلى النبوع ، كأنها الخلاص . ولكن الاشكالية هى أن النبوع كما يتراعى فى أحلام الرؤيا السلفية لا وجود له ، فضلاً عن أن العودة بجد ذاتها مستحيلة . ذلك أن فكرة « النموذج » نفسها — عند السلفية الإسلامية أو السلفية الغريبة

وكلاهما يلتقيان في الرؤيا الاستشرافية للإسلام — هي فكرة لا تاريخية ، لأن صدر الاسلام لا يتكرر ، ولا الغرب البرجوازي ، ولأن التاريخ الاجتماعي للإسلام هو نفسه تاريخ الثورة المضادة للإسلام ، أى تاريخ الكهنوت الإسلامى والكنيسة الإسلامية ويابوية الخلافة . وعندما أقبلت الحملات الصليبية والاستعمار الغربى الحديث كانت هذه الثورة المضادة قائمة ، فما كان من الأجنبي إلا أن كرس أوضاع التجزئة ورسخ أركانها . ولم يبق أمام الأجيال المعاصرة سوى أن ترى بعينها الإخفاق المروع للتجربة الإيرانية في إقامة النظام البديل لدولة الشاه التى أسقطتها الجماهير في لحظة تاريخية بكل معانى الكلمة . إن إخفاق إقامة دولة دينية وإخفاق ولاية الفقيه هو إخفاق ذو دلالة تاريخية كذلك . لقد غابت الديمقراطية لا عن المجتمع الإيراني الواسع فقط ، وإنما عن صفوف الدولة الدينية ذاتها ، وانتظمت المذابح للأنصار والخصوم على السواء . وأقيمت دولة البازار التى لم تلغ فقر الفقراء ، وإنما دخلت الحروب التى تعوض نقصان الوحدة الوطنية وإن خربت الإقتصاد والأمن . بكل المقاييس سقطت الدولة الدينية في إيران وسقط معها الحلم الثيوقراطى لدى السلفية الجديدة ، وبقيت « مثلاً » على عنف المسألة حين تجتمع الثيوقراطية والأتوقراطية في مركب عنصرى واحد .

ولم يبق أمام الأجيال المعاصرة سوى أن ترى إخفاق التجربة الطائفية في لبنان ، وهى التجربة التى خاضت في أحدث حروبها عشر سنوات من الدمار الوطنى والحضارى ، حصيلتها عودة سريعة إلى الدويلات الطائفية .

من لبنان إلى إيران سقطت التجربة في انهيار الدم ، وشباك الحرب التى لا تنتهى. إن لبنان هو الصورة العربية الصارخة لأصول ما زالت نيرانها تحت الرماد . عادت العشائر اللبنانية (العائلات ، القبائل ، الطوائف) عن فكرة الانصهار في إطار الدولة — الوطن ، وهزولت إلى الكيان —

الطائفة ولقد كانت هذه هي حقيقة الوضع اللبناني قبل الحرب ، ولم تكن (الدولة) سوى ضابط اتصال بين الطوائف ، وتحتل إحدى الطوائف المكانة الأكثر بروزاً وفقاً لتوازنات تاريخية من صنع الاستعمار القديم والجديد ولا علاقة لها بالجغرافيا والتاريخ . وما جرى في لبنان علناً ، هو « مكبوت » أو « مسكوت عنه » في كثير من الأقطار العربية .

والنتيجة هي أن الشيوعية في (المجتمع) أو (المجتمعات) العربية قد أصبحت في العرف الشعبي « فتنة طائفية » أو « نعرات عرقية » تتدخل الحكومات أحياناً لإنهائها دون جدوى ، لأن للشيوعية قوانينها المستقلة عن نقطة البداية . الدولة الدينية لن تحكم مجتمعاً علمانياً . والمجتمع الديني (وليس المتدين) ينتهي غالباً إلى صيغة مذهبية تهدد الوحدة السياسية ، فضلاً عن الاجتماعية ، بالانفراط . هنا تتدخل الحكومة (ولا أقول الدولة) بعد فوات الأوان .

والأمر نفسه في الأوتوقراطية . إن المجتمع الأوتوقراطي « يسكت عن » الحكم الأوتوقراطي ، فالسلطة الأوتوقراطية « لرب العائلة » و« لناظر المدرسة » و« لرئيس الشركة » و« للذكر » ولشيخ القبيلة » و« لرئيس الحزب » هي جوهر النظام العربي في التشكيل الاجتماعي . هذه الأوتوقراطية ، ليست فكرة أو شهوة ، وإنما هي بنية ذهنية وإطار اجتماعي . ولذلك فكما أن الشيوعية لا تقتصر على بناء الكيان المنسق لحركة الطوائف ، فإن الأمر نفسه ينطبق على الأوتوقراطية الاجتماعية حيث يستحيل المواطن دكتاتوراً ، بكل معنى الكلمة ، بغض النظر عن مستواه الاجتماعي في العائلة أو العشيرة أو القبيلة أو الطائفة . وإيضاً بغض النظر عن مستواه الثقافي و(الوعي المنطوق) و« شكل الجماعة » التي ينتمي إلى (أيديولوجيتها) وليست مصادفة أن يحضر القمع في حزب الحكومة وأحزاب المعارضة ، وأن يتعايش داخل المثقف : الضحية والشرطي معاً .

ليس هناك شيء مجرد يدعى عبادة الفرد أو حكم الفرد ، وإنما لابد أن يتصل هذا الشكل بمضمون اجتماعي لا داخل السلطة وحدها ، وإنما داخل (المجتمع) ككل ، أي كمجموعة بنى فوقية متصلة بأخرى تحتية .

والقول بالبديل العلماني هو الآخر يحتاج للانتقال من التجريد إلى التحديد . يدعو مؤتمر العلمانيين اللبنانيين الدائم ، إلى علمانية محايدة إيجابياً ، أي أنه يرفض ما يقال عن العلمانية (الملاحدة) وما يقال عن العلمانية (المؤمنة) ويختار علمانية تحقق للجميع حريتهم في الاختيار لتتوقف إذن ، أمام المقاطع الأربعة التالية :

١ - فالعلمانية « هي منهج علمي لتوحيد قواعد المجتمع اللبناني الحقوقية والقانونية باعتبار المجتمع القائم على العلم وشرعة حقوق الإنسان مصدراً للسيادة . وهي لهذا تعتبر نظرة شاملة للعالم والكون والمجتمع والفكر . نظرة تؤكد استقلالية العالم بكل مقوماته وإبعاده وقيمه و« لوكياته وقوانينه بالنسبة إلى المذاهب الفلسفية الماورائية على اختلافها وإلى كل اتجاه يتناول الماورائيات في قليل أو كثير ، سواء كانت مثالية أو مادية أم فئائية »

٢ - « .. واستقلالية العلمانية ، إنما تعني أن للعالم قيمة ذاتية فعلية غير مستمدة من الماورائيات ولا خاضعة لها . وإذا كانت تاريخياً ذات أشكال مختلفة يمكن أرجاعها في صورة رئيسية إلى ثلاثة هي : العلمانية الملاحدة ، والعلمانية المؤمنة ، والعلمانية الحيادية ، فإن العلمانية التي اختارها أعضاء اللجنة التحضيرية لمؤتمر العلمانيين اللبنانيين الدائم هي تلك العلمانية الحيادية إيجابياً تجاه جميع الأديان والتيارات الإلحادية والمذاهب الفلسفية والفكرية على اختلافها وتناقضاتها » .

٣ - « .. أنها الطريق الأفضل لنشوء وطن يملك قاعدة قانونية واحدة وموحدة ، استناداً إلى مفاهيم المساواة والحرية وشرعة حقوق الإنسان التي أسهم لبنان في وضعها ، ويتبغى على الحكم فيه تطبيقها عملياً في

الواقع القانوني والحقوقى لمؤسسات الدولة جميعاً بدون استثناء بدءاً
بالدستور وانتهاء بقوانين الأحوال الشخصية وغيرها .

٤ - « .. أما أساسها فواحد هو وحدة القاعدة القانونية بالمساواة
المباشرة التامة بين أبناء الشعب من دون أي وسيط مدني أو ديني ، فردي
أو جماعي . وهذا يتوافق مع المواطنة التي تجعل من كل فرد مواطناً عليه
واجبات وله حقوق يحددها القانون المدني لا الانتماء الديني أو المذهبي أو
الطائفي . كما تجعل من الوطن وحدة متماسكة بقوانينها وشرائعها
جميعاً ، حيث الانتماء الوطني هو أساس العلاقات الاجتماعية ، فيما يكون
الانتماء الطائفي ، الفعلي أو الشكلي ، من حقوق الفرد وحده شرطة الايثر
في حقوق الجماعة أو الأفراد الآخرين » .

هذا هو موجز المشروع — البديل للمجتمع الطائفي الممزق بالحرب
الاهلية . وهو صرخة الحلم وسط الحريق أكثر منه برنامجاً عملياً لدرء
دكتاتورية التخلف الطائفي . ومرة أخرى ، هل هو تخلف « الدكتاتورية
العربية » أم هو دكتاتورية « التخلف العربي » ؟ في الحالين هناك
خصوصية عربية خلا منها المشروع « العلماني » النبيل في أهدافه دون
شك . ولكنه يحتاج إلى عدة مراجعات . الأولى ، هي أنه كما أن هناك عدة
سلفيات ، فهناك أيضاً عدة علمانيات ، لا بالمعنى الوارد في البيان
اللبناني ، وإنما بمعنى آخر .. هو أن العلمانية أصلاً وفرعاً جزء من كل ،
وليست مشروعاً مستقلاً . والنقطة الثانية هي أن العلمانية في خاتمة المطاف
نمط بنوي وليست البنية ذاتها ، أو أنها الشكل وليست المضمون .

وعلياً إن نواجه منذ البدء المصادرة السلفية القديمة . الجديدة ،
حول « الاستيراد والتصدير » في مجال الفكر ، ذلك أن العلمانية كصطلح
وتيار ومشروع ، من بين البضائع المحرم استيرادها عند السلفيين ،
رجعيين وتقدميين .

لابد من الاقرار أولاً بأن مقولة الاستيراد هذه يشوبها الادعاء وانعدام الولاء من جانب أصحابها الذين يستوردون منذ حوالى مائتى عام كل شيء من الغرب ، بدءاً من الثياب الداخلية والخارجية والعمود وليس انتهاء بالطائرات والمدافع والصواريخ مروراً بمناهج المعرفة ومصطلحات العلم والأدب وأشكال التعبير الجمالى ومنجزات التكنولوجيا المنزلية والحياة اليومية . حتى أعز ما يمتلكون — أو يتصورون أنهم يمتلكونه — من « تراث » فانهم أسرى كشموف ورؤى ومصطلحات الاستشراق الغربى .

والتيارات الدينية — السياسية المعاصرة قد « استوردت » هى الأخرى محاور فكرها الأساسية فى تكفير المجتمع وهجرته والحاكمة (ش) من تجربة الانسلاخ القومى بين الهند وباكستان ، أى من محمد اقبال وأبو الحسن الندوى وأبو الأعلى المودودى ، وثلاثتهم ليسوا من العرب ولا من التراث العربى .

وعلى العكس من ذلك تماماً ، قضايا العلمنة والقومية والاشتراكية فى الفكر العربى الحديث ، لأن الصراع الاجتماعى الذى اكتشف الفكر الاشتراكى العلمى قوانينه العامة ليس مستورداً . إنه « واقع » تراه العين المجردة . كذلك التجزئة القومية فى بلادنا ، لم تكن تحتاج الى استيراد ، لأنها هى الأخرى واقع جائئ على حياتنا ، سبق لبعض الأمم أن اكتشفت فى تجاربها الوجدانية قوانينه العامة . إن تعددية للطوائف والأعراق والأديان والمذاهب فى تكوين الأمة العربية سابق على الاسلام وتال له وسابق على الإستعمار وتال له ، ومن ثم فالديمقراطية بما تتضمنه من علمنة ليست استيراداً اذا كان غيرنا فى مثل ظروفنا قد اكتشف صيغاً عامة لمعالجة واقع غير مستورد .

ومع ذلك ، فالقضية ليست هنا ، وإنما الإشكالية فى صميمها منهجية ، لأن التعدد الحضارى قد انتهى غداة العصر الوسيط وبداية

الثورة الصناعية والعصر الكولونيالى وه عالمية رأس المال . إن الحضارات القديمة فى بلاد الإغريق ووادى النيل والساحل الفينيقى وبين الرافدين والصين والمكسيك ، كلها قد أعطت ما لديها واستنفذت طاقتها على العطاء . وظهرت الحضارة العربية الإسلامية تحمل بذور « العالمية » سواء فى تجاربها العلمية أو دعوتها الايديولوجية أو فتوحاتها العسكرية . ولكن التاريخ يعدنذ عرف إحدى المفارقات التى صأغت المسيرة الحضارية حتى العصر الحديث . عرف بداية الوحدة الحضارية للعالم فى إطار التعدد القومى للأمم والشعوب . كان عصر النهضة الأوروبية هو فجر انتصار البرجوازية على الصعيد الكونى : بالكشوف الجغرافية والفلكية والعلمية والتكنولوجية التى ورثت مقدماتها من الحضارة العربية الإسلامية والتراث اليونانى الرومانى والحضارات الصينية والهندية والمكسيكية . كانت أوروبا قد تأملت لوراثه هذه الحضارات السابقة ، وكانت قد تهيأت لصهر العناصر المتبقية فى هذه الحضارات فى بوتقة الكشوف والفتوحات والإنصارات الجديدة للعلم والطبقات الجديدة الوليدة ولانماط الإنتاج البازغة ولقوى الإنتاج البرجوازى الوافد من احشاء المجتمع القديم ، وعلاقات الإنتاج المواكبة لهذا التطور المثير ، والقيم الإجتماعية المفارقة كلها لتعاليم الكنيسة ومعاهد اللاهوت والأديرة .

وفرضت الرأسمالية « عالمية الحضارة الجديدة » عبر عالمية رأس المال ومنجزاته التقنية المتتابة من البخار إلى الذرة ، ومن اكتشاف القارة الاميركية إلى الصعود إلى القمر ، ومن اختراع القطار والتليفون إلى الطائرة والتلفزيون ، ومن الراديو والسينما إلى عصر الفيديو ، حتى أصبحت الوحدة الحضارية للعالم الحديث ، لامتقبل الشك وانما تنشر اشكاليات من نوع الخلل الهيكلى فى النظام الإقتصادى العالمى ، ومن نوع التمرکز التكنولوجى فى الغرب . وفى خط مواز لهذه الوحدة كان التعدد القومى هو إطار الوحدة السياسية للشعوب ، بدلاً من الإطار الإمبراطورى « للعالم المسيحى » فى العصر الوسيط . كانت نشأة القوميات الأوروبية وتطورها

تواكب عالمية رأس المال ووحدة الحضارة .

هى « الحضارة الواحدة » التى ورثت الحضارات العظيمة السابقة كلها ، وقد أضاف إليها الغرب الأوروبى والأميركى ، ولكنها ليست فحسب « الحضارة الغربية » إنها الحضارة الإنسانية الحديثة ، وقد شاركنا فيها نحن العرب بنصيب موفور . ولذلك فعلاقتنا بها ليست علاقة استيراد وانسحاق ، وإنما علاقة الشركاء .

وقد تأكدت الوحدة الحضارية من جديد فى إطار التنوع القومى ، ثم الاجتماعى ، حين انتصرت الاشتراكية وأضحت نظاماً عالمياً ، فلم تعد عالمية رأس المال فقط هى التى تفرض التوحد الحضارى ، وإنما أمسى نقيضها كذلك — النظام الاشتراكى — يفرض هذا التوحد . وكما أن عالمية رأس المال قد واكبتها التنوعات القومية ، فإن عالمية الاشتراكية تواكبها التعددية فى نماذج التطور الاجتماعى .

أمميتان على ظهر هذا الكوكب : الأممية الإمبريالية والأممية الاشتراكية . وكلتاها لا تمنعان التطورات القومية والاجتماعية من التعدد والاختلاف . ولكنهما من موقعين متناقضين يفرضان « عالمية العالم » حيث لا استيراد ولا تصدير ، وإنما علاقة جدلية : يراها المشروع الرأسمالى العالمى من زاوية أن (الغرب) هو المركز والنموذج ، وأن دنيا المستعمرات السابقة والراهنة هى أفلاك تدور حول المركز فى حركة تبعية أبدية . ويراهم المشروع الاشتراكى من زاوية أن تخلف أى منطقة فى العالم تصيب البشرية فى مجموعها بالعطب ونظامها بالخلل .

أما القوميات المضطهدة للأمم المتخلفة ، فإنها تتحالف مع أحد المشروعين حسب الموقع الطبقي للسلطة القائمة فى هذا البلد أو ذاك . ووفقاً للاختيار الاجتماعى لهذه الدولة أو تلك ، فإنها تتعامل مع المصطلح (العلى) دون تعارض مع مقوماتها الوطنية أو تراثها القومى . المقومات والتراث كلاهما يحدد الأسلوب والطابع ، أى الذاتية الثقافية

والخصوصية . حينئذ يصبح من الطبيعي أن تتعامل البرجوازيات المحلية مع المعجم البرجوازي العالمى دون أن تسمى ذلك استيراداً . كما يصبح من الطبيعي للطبقات العاملة المحلية أن تتعامل مع المعجم الاشتراكى العالمى دون أن يعنى ذلك استيراداً أو ارتباطاً بـ « خارج » .

غير أن التعامل الحضارى شئ ، والتبعية شئ آخر . التبعية هى التسليم البرجوازى المحلى فى مقدرات الوطن ، لمصلحة (البرجوازية العالمية) إن جاز التعبير عن الاممية الإمبريالية . إنها ثمرة التعامل مع المشروع القاتل بأن الغرب هو مركز الكون ، وأن الحضارة القائمة هى الحضارة الغربية .

هنا تصبح العلمانية إشكالية قومية وحضارية معاً ، فهى بالنسبة لنا ليست بضاعة مستوردة اذا أمكن وضعها فى سياق متكامل من المشروع الديموقراطى الاشتراكى الوجدوى . لا تعود العلمانية بهذا المعنى مشروعاً مستقلاً ، ولا تعود ملحدة أو مؤمنة أو محايدة ، وإنما تصبح إحدى الصيغ الديموقراطية لحماية الوحدة الوطنية وإقامة الوحدة القومية ذات المضمون الاشتراكى . فى بلادنا تصبح العلمانية تحريراً للدين من الدولة بواسطتها يستعيد الدين استقلاله بعد أن ظل امداً طويلاً « موظفاً » فى بلاط الحاكم .

العلمانية ، على هذا (النحو) جزء من كل هو البناء الاجتماعى للدولة — الوطن ، على انقراض الدويلات الطائفية — العرقية — العشائرية . والعلمانية على هذا (النحو) هى أحد العناصر الديموقراطية الرئيسية فى بناء مجتمع اشتراكى موحد .

ولكنها على نحو آخر قد تصل — عبر الإرتباط العضوى بالمشروع الإمبريالى — الى حدود « نقاء العنصر » كبديل للنقاء الدينى أو المذهبى . وهى حينئذ فى بلد متخلف كالسلطنة العثمانية ، تأتى بالآنتوركية (.. والقومية الطورانية) حيث تصبح العلمنة ترجمة مزدوجة للتغريب

والاغتراب اللذين تقودهما أوتوقراطية تتوهم الندية مع الغرب بالذويان فيه ، وتنتهى في خاتمة المطاف لأن تتحول إلى أوتوقراطية عسكرية كمبرادورية . ومن حيث انتهت العلمانية الاتاتوركية كانت العلمانية الايرانية قد بدأت في ظل الحكم الشاهنشاهى (.. والقومية الفارسية) التى انتهت أوتوقراطيتها بعودة السلطة الدينية من جديد . وفى كلا الحالين فان الخلافة التركية كولاية الفقيه الايرانية ، تتضمن بالضرورة القومية العنصرية .

وفى بلد متقدم كالمانيا الهتلرية تأتى بالنازية ، وفى إيطاليا بالفاشية ، فتحرق الأديان وأصحابها وه الأعراف الأقل قيمة من العرق الأرى » .

وسواء أكانت الاتاتوركية أو الهتلرية ، فإنهما معاً جزء لا ينفصل عن « عالمية رأس المال » .

إن العلمانية لبلادنا نقطة في جدول أعمال المواجهة الشاملة لدكتاتورية التخلف العربى . نقطة ، وليست الجدول . ولذلك فالنظر إلى مأساة لبنان أو أى قطر عربى آخر يعانى من الدكتاتورية الأوتوقراطية للمجتمع الثيوقراطى على أساس ان « فصل الدين عن الدولة » هو البديل العلمانى المنشود ، يوقعنا — ربما من حيث لا يقصد البعض — فى شباك أخرى لا تقل عنصرية . ان تحرير الدين من الدولة هو جزء لا يتجزأ من تحرير الدولة ذاتها والمجتمع نفسه .

مؤلفات الدكتور غالى شكرى

- (١) سلامة موسى وأزمة الضمير العربى .
— الطبعة الأولى — مكتبة الخانجى — القاهرة ١٩٦٢ .
— الطبعة الثانية — المكتبة العصرية — بيروت ١٩٦٥ .
— الطبعة الثالثة — دار الطليعة — بيروت ١٩٧٥ .
— الطبعة الرابعة — دار الأفاق الجديدة — بيروت ١٩٨٢ .
- (٢) أزمة الجنس فى القصة العربية .
— الطبعة الأولى — دار الآداب — بيروت ١٩٦٢ .
— الطبعة الثانية — دار الكاتب العربى — القاهرة ١٩٦٧ .
— الطبعة الثالثة — دار الأفاق الجديدة — بيروت ١٩٧٨ .
- (٣) المنتمى — دراسة فى أدب نجيب محفوظ .
— الطبعة الأولى — مكتبة الزنارى — القاهرة ١٩٦٤ .
— الطبعة الثانية — دار المعارف — القاهرة ١٩٦٩ .
— الطبعة الثالثة — دار الأفاق الجديدة — بيروت ١٩٨٢ .
— الطبعة الرابعة — دار الأفاق الجديدة — بيروت ١٩٨٧ .
— الطبعة الخامسة — مكتبة أخبار اليوم — القاهرة ١٩٨٨ .

(٤) ثورة المعتزل — دراسة في ادب توفيق الحكيم .

- الطبعة الأولى — مكتبة الأنجلو المصرية — القاهرة ١٩٦٦ .
- الطبعة الثانية — دار ابن خلدون — بيروت ١٩٧٦ .
- الطبعة الثالثة — دار الآفاق الجديدة — بيروت ١٩٨٢ .

(٥) ماذا اضافوا إلى ضمير العصر ؟

- الطبعة الأولى — الدار القومية لطباعة والنشر — القاهرة ١٩٦٧ .

(٦) امريكا والحرب الفكرية .

- الطبعة الأولى — دار الكتب العربطأؤشر — القاهرة ١٩٦٨ .

(٧) شعرنا الحديث ... إلى أين ؟

- الطبعة الأولى — دار المعارف — القاهرة ١٩٦٨ .
- الطبعة الثانية — دار الآفاق الجديدة — بيروت ١٩٧٨ .
- الطبعة الثالثة — دار الشروق — القاهرة ١٩٩١ .

(٨) ادب المقاومة .

- الطبعة الأولى — دار المعارف — القاهرة ١٩٧٠ .
- الطبعة الثانية — دار الآفاق الجديدة — بيروت ١٩٧٩ .

(٩) مذكرات ثقافة تحتضر .

- الطبعة الأولى — دار الطليعة — بيروت ١٩٧٠ .
- الطبعة الثانية — الدار العربية للكتاب — تونس ١٩٨٤ .

(١٠) معنى المأساة في الرواية العربية .

- الجزء الأول — الرواية العربية في رحلة العذاب .
- الطبعة الأولى — عالم الكتب — القاهرة ١٩٧١ .
- الطبعة الثانية — دار الآفاق الجديدة — بيروت ١٩٨٠ .

(١١) العنقاء الجديدة صراع الأجيال في الأنثى المعاصر .

— الطبعة الأولى — دار المعارف — القاهرة ١٩٧١ .

— الطبعة الثانية — دار الطليعة — بيروت ١٩٧٧ .

— الطبعة الثالثة — الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٢

(١٢) ذكريات الجيل الضائع

— الطبعة الأولى — وزارة الاعلام العراقية — بغداد ١٩٧٢ .

— الطبعة الثانية — الدار العربية للكتاب — تونس ١٩٨٤ .

(١٣) ثقافتنا بين نعم ولا .

— الطبعة الأولى — دار الطليعة — بيروت ١٩٧٢ .

— الطبعة الثانية — الدار العربية للكتاب — تونس ١٩٨٤ .

— الطبعة الثالثة — الثقافة الجماهيرية — القاهرة ١٩٩١

(١٤) التراث والثورة .

— الطبعة الأولى — دار الطليعة — بيروت ١٩٧٣ .

— الطبعة الثانية — دار الطليعة — بيروت ١٩٧٩ .

— الطبعة الثالثة — دار الثقافة الجديدة — (تحت الطبع)

(١٥) عروبة مصر وامتحان التاريخ .

— الطبعة الأولى — دار العودة — بيروت ١٩٧٤ .

— الطبعة الثانية — دار الأفاق الجديدة — بيروت ١٩٨١ .

(١٦) لماذا يبقى من طه حسين ؟

— الطبعة الأولى — المؤسسة العربية للدراسات والنشر (دار

المتوسط) بيروت ١٩٧٤ .

— الطبعة الثانية — المؤسسة العربية (دار المتوسط) بيروت

١٩٧٥ .

(١٧) من الأرشيف السرى للثقافة المصرية .

— دار الطليعة — بيروت ١٩٧٥ .

- (١٨) عرس الدم في لبنان .
 — دار الطليعة - بيروت ١٩٧٦ .
- (١٩) غادة السمان بلا أجنحة .
 — الطبعة الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٧ .
 — الطبعة الثانية - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٩ .
 — الطبعة الثالثة - دار الطليعة - بيروت ١٩٩٠ .
- (٢٠) يوم طويل في حياة قصيرة .
 — الطبعة الأولى - دار الآفاق الجديدة - بيروت ١٩٧٨ .
- (٢١) النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث .
 — الطبعة الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٨ .
 — الطبعة الثانية - دار الطليعة - بيروت ١٩٨٢ .
 — الطبعة الثالثة - الدار العربية للكتاب - تونس ١٩٨٢ .
 — الطبعة الرابعة - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة ١٩٩٢ .
- (٢٢) الثورة المضادة في مصر .
 — الطبعة العربية الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٧٨ .
 — الطبعة العربية الثانية - الدار العربية للكتاب - تونس ١٩٨٣ .
 — الطبعة الثالثة - كتاب الاهالي - القاهرة ١٩٨٧ .
 — الطبعة الفرنسية الأولى - دار لوسيكومور - باريس ١٩٧٩ .
 — الطبعة الانجليزية الأولى - دار زد - لندن ١٩٨١ .
- (٢٣) الماركسية والأدب .
 — الطبعة الأولى - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ١٩٧٩ .
- (٢٤) اعترافات الزمن الخائب .
 — الطبعة الأولى - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ١٩٧٩ .
 — الطبعة الثانية - الدار العربية للكتاب - تونس ١٩٨٢ .

- (٢٥) أنهم يرقصون ليلة رأس السنة .
 — الطبعة الأولى - دار الآفاق الجديدة - بيروت ١٩٨٠ .
 — الطبعة الثانية - الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٢ .
- (٢٦) محاورات اليوم السابع .
 دراسات عن مصر في الأدب العربي الحديث .
 — الطبعة الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٨٠ .
- (٢٧) البجعة تودع الصياد .
 — الطبعة الأولى - دار الآفاق الجديدة - بيروت ١٩٨١ .
- (٢٨) دفاع عن النقد - خلفية سوسيولوجية .
 — الطبعة الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٨١ .
 — الطبعة الثانية - (تحت الطبع)
- (٢٩) محمد منور ، الناقد والمنهج .
 — الطبعة الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٨١ .
- (٣٠) بلاغ إلى الراى العلم .
 — الطبعة الأولى - دار أخبار اليوم - القاهرة ١٩٨٨ .
- (٣١) دكتاتورية التخلف العربى .
 — الطبعة الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٨٦ .
 — الطبعة الثانية - الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٢ .
- (٣٢) الثقافة العربية في تونس - الفكر والمجتمع .
 — الطبعة الأولى - الدار التونسية للنشر - تونس ١٩٨٦ .
- (٣٣) مواويل الليلة الكبيرة - رواية .
 — الطبعة الأولى - دار الطليعة - بيروت ١٩٨٥ .
 — الطبعة الثانية - الدار التونسية - تونس ١٩٨٦ .
- (٣٤) مرآة المخفى - أسئلة في ثقافة النقطة والحرب .
 — الطبعة الأولى - دار رياض الريس للنشر - لندن ١٩٨٩ .

- (٣٥) برج بلبل - النقد والحداثة الشريفة .
 — الطبعة الأولى - دار رياض الريس للنشر - لندن ١٩٨٩ .
 (٣٦) اقواس الهزيمة - وعى النخبة بين المعرفة والسلطة .
 — الطبعة الأولى - دار الفكر للدراسات والنشر - القاهرة ١٩٨٩ .
 (٣٧) أقنعة الارهاب - البحث عن علمانية جديدة .
 — الطبعة الأولى - دار الفكر للدراسات - القاهرة ١٩٩٠ .
 — الطبعة الثانية - الهيئة العامة للكتاب القاهرة ١٩٩٢
 (٣٨) نجيب محفوظ من الجمالية إلى نوبل .
 — الطبعة الأولى - الهيئة العامة للاستعلامات - القاهرة ١٩٨٨ .
 — الطبعة الثانية - دار الفارابي - بيروت ١٩٩٠ .
 (٣٩) توفيق الحكيم - الجيل والطبقة والرؤيا .
 — الطبعة الأولى - دار الفارابي - بيروت (تحت الطبع)
 (٤٠) الاقباط في وطن متغير .
 — الطبعة الأولى - كتاب الامالى - القاهرة ١٩٩٠ .
 — الطبعة الثانية - دار الشروق - القاهرة ١٩٩١ .
 (٤١) بداية التاريخ من زلزال الخليج إلى زوال السوفيات
 — دار سعاد الصباح - القاهرة ١٩٩٢

مترجمات

أدب المقلومة في فيتنام

- الطبعة الأولى - وزارة الثقافة السورية - دمشق ١٩٦٩ .

فهرس

مدخل في تأصيل سوسيوولوجيا المعرفة	٥
الفصل الأول	
البحث عن الحرية في عالم مقهور	٥٧
الفصل الثاني	
حرية العقل في الاسلام	٨٧
الفصل الثالث	
مات عصر النهضة	١١١
الفصل الرابع	
تصدير الدكتاتورية	١٢٨
الفصل الخامس	
الاشكالية القومية	١٦٧

مطبع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ٩٩٩٤/٢٢٤٨

L.S.B.N 977-01-3681-6



هذا أول كتاب في العربية يطوِّع أدوات علم اجتماع المعرفة لاستكشاف البنية الخاصة بالفكر العربي الحديث والمعاصر من خلال المحاور الأساسية لقضايا وأشكاليات الحرية والتقدم ومفاهيم النهضة والتنوير .

والمفكر الكبير الدكتور غالى شكرى يعالج من منظوره السوسيولوجي - الثقافي علاقة الإسلام بالثقافة الوطنية والحضارة الحديثة . ويقارن برؤية نقدية فاحصة بين الاستمرار والانقطاع في التاريخ وبين الماضي والحاضر في فكر المستقبل .

وهذه الطبعة الثانية هي الأولى التي ترى النور في مصر . وكان الكتاب قد أثار ضجة كبرى عند صدوره في بيروت حول شجاعة المنهج الذي يقلب العديد من المسلمات فيرى «أننا جميعا سلفيون» أبا كانت الرايات العقائدية التي نرفعها ، وأن الخلف رائقمع تواصن مصدرهما لا تحده السلطة السياسية وطبيعتها التطبيقية فحسب . وإنما البنية الاجتماعية الشاملة . وانطلاقا من هذه الزاوية في التحليل يتناول المؤلف مفاهيم الهوية والأمة والتراث والعصر تناولاُ جديداً شجاعاً يلتزم بالاصول العلمية الراسخة وقواعد التحليل الحديث .